‘يرافقك مدى الحياة‘

Le monde

فلسفة العنف

إلزا دورلين

ترجمة

جلال بدلة



فلسفة العنف



t.me/t_pdf

2022 7 21

الطبعة الأولى 2021

ISBN 978-614-03-2163-2

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033–6114
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'Aide à la Publication de l'Institut Français.

إلزا دورلين

مكتبة | 889
سُر مَن قرأ

فلسفة العنف

ترجمة

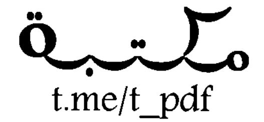
جلال بدلة



المحتويات

تمهيد

ما في مقدور الجسد



قضت محكمة في غوادلوب بموجب الحكم الصادر بتاريخ الحادي عشر من برومير السنة الحادية عشرة (الموافق ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٠٢)، بعرض مييه دو لاجيراردير Millet de la Girardière داخل قفص حديدي وسط ساحة Point-à-Pitre حتى الموت. بلغ ارتفاع القفص الذي استخدِم في هذا التنكيل ثمانية أقدام، ويأخذ المعاقَب المسجون داخله وضعيةَ الراكب على حصان وتحته نصل حاد وقدماه مثبتتان داخل ما يُشبه الرِّكاب، إذ كان عليه أن يُبقي على مأبضيه مشدودين ليتفادى الجرح الذي ينتظره إن اقترب من النصل. وُضِع بعض الطعام وما يروي ظمأه في متناوله على طاولة أمامه يقف إلى جانبها حارس تقتصر مهمته على السهر ليلاً نهاراً لمنعه من لمسها. عندما تبدأ قوى الضحية بالنفاد، تقع على النصل الحاد، ما يسبب لها جروحاً عميقة وقاسية. ترفع الضحية البائسة نفسها من شدّة الألم لتعود وتقع من جديد على النصل البتّار ليسبب لها جروحاً جديدة فظيعة. دام هذا التنكيل ثلاثة أيام أو أربعة.[1]

---

1 Joseph Elzéar MORÉNAS, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage coloniale*, Firmin Didot, Paris, 1828, pp. 251-252.

يهلك المحكوم في هذا الصنف من التجهيزات لأنه قاوم، لأنه حاول يائساً الهرب من الموت. تكمن فظاعة التنكيل الذي أُعدّ له في واقع أن كل حركة جسدية يقوم بها ليحمي نفسه من الألم تتحوّل إلى عذاب. ولعلّ هذا ما يُشكّل خصيصة إجراءات إهلاك كهذه، أي أن يتحوّل أي منعكس للبقاء إلى خطوة نحو معاناة لا تطاق. إن الخاصيّة غير المسبوقة لمثل طرق التعذيب هذه – التي لا ريب في أنها ليست وقفاً على المنظومة الاستعمارية الحديثة – أمرٌ لا جدال فيه. يجد هذا المشهد، والأسلوب البلاغي الذي يرمي إلى استرجاع فظاعته، صدىً له في مروية داميان Damiens كما تصفها افتتاحية *Surveiller et punir* [**المراقبة والمعاقبة**][1]. تختلف المرويتان مع ذلك اختلافاً تاماً. إذ يبين ميشيل فوكو في حالة داميان أن العذابات المفروضة على جسده لم تكن تستهدف شخصيته، بل ترميم إرادة الحاكم بقدرتها الكليّة، وكذلك الإخضاع التام من طرف جماعة شكّلت جريمتُه خرقاً لها. التشويهات باستخدام الكمّاشات والمقصّات، والحروق باستخدام الرصاص المذوَّب والزيت المُحمّى والشمع، وأخيراً التفسيخ باستخدام الأحصنة... كان داميان طوال هذا السيناريو الفظيع مقيّداً، ولم يخطر على بال أحدٍ أن في "مقدوره" فعل شيء. بكلمات أخرى: لم تؤخذ مقدرته في الحسبان البتة مهما كانت ضآلتها، والسبب تحديداً أنه لا أهمية تعزى إليها. كان جسد داميان هالكاً مسبقاً، ومسبقاً لا يُساوي شيئاً، ما خلا مسرحاً ينعقد فيه تلاحم جماعة انتقامية تحتفي بسيادة ملكها. هكذا نستعرض على الملأ الغيابَ التام للمقدرة لكي نعبّر أفضل تعبير عن سلطة سيّدة مطلقة.

في حالة التّنكيل الخاصة بالقفص الحديدي، ورغم أن الجمهور حاضرٌ أيضاً، يحدث شيء آخر مختلف أثناء العرض العلني لمحنة التنكيل. فالتقنية المستخدمة يبدو أنها تستهدف قدرة الذات على الإتيان بأي رد فعل، كأن ذلك من أجل السيطرة عليها بصورة أفضل. يُظهر الجهاز القمعي الذي نُصِّب لهذا الغرض ردود الفعل الجسدية والمنعكسات الحيوية للمحكوم ويستثيرها، وفي الوقت نفسه يُكوّنها بوصفها ما يصنع في آن مقدرةَ الذات والعيب فيها. لا حاجة مطلقًا إلى السلطة القمعية هنا كي تقدّم الذات بصورة العجز التام لكي تؤكّد ذاتها في مواجهة الضحية. على العكس

1 Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

من ذلك: كلما تضخمّت المشهدية التي تُستعرض فيها المقدرة الذاتية في مساعيها المتكررة واليائسة من أجل النجاة، يزيد تحكّم السلطة القمعية بها وفي الوقت نفسه الاختفاء خلف حضورِ جلّاد سلبي ويُحرّك كدمية. يُنجز هذا التحكّم المميت بالجسد عبر اقتصادٍ من الوسائل فيبدو المنكّل به يجري نحو حتفه من تلقاء ذاته. دُرست كل شاردة وواردة كي يُقاوم بجسده النصلَ الحاد الذي يُهدد بتقطيعه بصورة مميتة: عليه أن يقف بشكل مستقيم على الركائب، محبوساً داخل القفص. هكذا يوحي الجهاز بأن نجاته متوقفة على قوته (العضلية والبدنية، لكن أيضاً "العقلية"): عليه أن يبقى حيّاً إن لم يرغب في المعاناة أكثر، وفي الموت. في الوقت نفسه إن لتقنية التعذيب هذه غرضاً واحداً هو الإجهاز عليه، لكن على نحو "يزيد معاناته كلما دافع عن نفسه أكثر". تُظهِر الأطعمة المتاحة حوله فظاعة التمثيلية التي هي شاهدٌ على أن التنكيل يلعب على فعالية الحركات الحيوية ويسعى إلى السيطرة عليها كليّاً بغية القضاء عليها بصورة أفضل. وكما أن الإنهاك سيدفعه إلى الجلوس على نصل الشفرة، ستؤدي به الحاجة الماسة للأكل والشرب إلى حتفه الأكيد. فضلاً عن ذلك ستكون أعضاؤه التناسلية أول نقطة تماس مع جسده بلا ريب. يحدث كل شيء كما لو تم إنجاز ترميزٍ جنوسي للسلطة: صار العضو التناسلي، أكثر بكثير من أي جزء آخر من الجسد، المكان حيث تختبئ قدرة الذات على الفعل. الدّفاع عنه يعني "الدّفاع عن النفس". أمّا النيل منه أولاً، فيعني تحطيم ما به تأسَّست الذات "القادرة"، لا الذات الحقوقية فحسب.

ترى سيرورة الإجهاز هذه أن في مقدور مَن يخضع لها فعل شيء ما، فتستهدف وتستثير وتشجّع بالتحديد الاندفاعة الأخير لهذه المقدرة في آخر حصن لها، كأن ذلك من أجل استدعائها في تقاعسها وتحويلها إلى عجز. تُنتج تقنية السلطة هذه "ذاتاً" تعمل على "تهييج" قدرتها على الفعل بغية القبض عليها في كامل تبعيتها؛ رغم أن هذه المقدرة على الفعل موجّهة بكاملها للدفاع عن الحياة، تُختزل إلى مجرّد آلية موت في خدمة آلة المعاقبة الاستعمارية. نرى هنا كيف يعمد تجهيز مُعدّ للهيمنة إلى اضطهاد الحركة الخاصة للحياة، واستهداف أكثر ما في هذه الاندفاعة من وجود عضلي. توضع أقل إيماءة دفاع وحماية، وأصغر حركة بقاءٍ وحفظ للنوع، في خدمة سيرورة إهلاك الجسد نفسهاً. هكذا، هذه السلطة التي تمارَس عبر استهداف "مقدرة الذات"

التي تعبّر عن نفسها في وَثَبات دفاع المرء عن حياته وعن نفسه، إنما تنظر إلى الدّفاع الذاتي بوصفه تعبيراً عن الحياة الجسدية، وبوصفه ما يصنع ذاتاً، و"ما يصنع حياةً"[١].

من الممكن بكل تأكيد أن نرصد قواماً واحداً لدى الانتقال من تقنية القفص الحديدي إلى بعض تقنيات التعذيب الحديثة والمعاصرة،[٢] أي صنفاً مشابهاً من تقنيات السلطة التي نستطيع أن نجملها بالقول المأثور: "كلما دافعت عن نفسك أكثر، اشتدت معاناتك، ولقيت حتفك الأكيد". في ظروف معينة، وبالنسبة إلى بعض الأجساد، يُعادل الدّفاع عن النفس الموتَ من شدة الإعياء، أي أن الكفاح يعني صراعاً لا طائل منه، يعني الوصول إلى حالة المهزوم. تنطوي مثل هذه الآلية للفعل الشقي على استتباعات على صعيد الأساطير السياسية (ما الذي قد يكونه مصير حركاتنا المقاومة؟)، وعلى صعيد التمثيلات عن العالم وأنفسنا (ما الذي في مقدوري فعله إن كان كل ما أشرع فيه بغية النجاة يقودني إلى حتفي؟). لعلّ التجربة التي ترسخ في حياة الفرد كتجربة أساسية هي تجربة الشكّ والقلق والخوف التي تولّدها أوجه القصور فيه وحدوده والنتائج التي تأتي معكوسة أكثر مما هي تجربة المقدرة الذاتية. بمعنى أن هذه التجربة الأساسية ليست من فعل خطر خارجي المنشأ أو تهديد أو عدو، كائنةً ما كانت فظاعتهما، بقدر ما هي من فعل ما يرتد على المرء من أفعاله وردود أفعاله ومن ذاته. إذاً، تكمن فرادة هذا الصنف من التقنيات في العمل الحثيث المتمثّل في استدماج لا مناص منه للجانب المميت لمقدرة الذات، إذ يُفضي هذا الاستدماج إلى إيقاف هذه المقدرة عن العمل كمخرج وحيد للبقاء على قيد الحياة، فتصير من الآن فصاعداً تهديداً ونذير موت بالتوازي مع كونها حركة دفاع عن النفس.

يرسم اقتصاد الوسائل هذا، الذي يجعل من المحكوم وبصورة أعم من الجسد المعنّف جلّادَ نفسه، ملامح الذات الحديثة بطريقة سلبية. صحيح أن هذه الذات عُرِّفت بقدرتها على الدّفاع عن نفسها – الأمر الذي سنعود إليه لاحقاً – لكن هذه القدرة على الدّفاع الذاتي صارت معياراً يُستخدم للفصل بين أولئك الذين هم ذوات

1 Judith BUTLER, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le droit*, Paris, Zones éditions, 2010.

٢ انظر مقدمة

Grégoire CHAMAYOU, KUBARK. *Le manuel secret de manipulation mentale et de torture psychologique de la CIA*, Paris, Zones éditions, 2012.

بالتمام وبين الآخرين، أي المستهدفين والمستهدفات في قدرتهم على الدّفاع الذاتي عبر إيهانها وإهلاكها وتشويهها ونزع الشرعية عنها، الذين واللواتي يُعرّضون مكرهين لخطر الموت، كأن هذا من أجل غرس عجزهم التام عن الدّفاع عن أنفسهم في أذهانهم.

جليٌّ أن المقدرة على الفعل تصير هي المستهدفة هنا أكثر من الجسد نفسه، وهي في الوقت نفسه ما تستدعيه السلطة أمامها. إن من شأن هذا النوع من "الحكم الدّفاعي" أن يستنفد ويصون ويعتني ويستثير ويقتل تبعاً لآلية معقدة. فهو يُدافع عن البعض، أكانوا رجالاً أم نساء، ويترك آخرين مستباحين، وذلك وفق تراتبية محكمة التدريج. هنا، أن يكون المرء مستباحاً لا يعني "ألّا يستطيع مزاولة سلطة" من أي نوع، وإنما بالأحرى أن يجد نفسه حائزاً مقدرةً على الفعل ما عادت حركة مستقطَبة.[1] ما مِن خطر موت يمكن أن يتعرض له المرء أكبر من مثل هذه الحالة، حين تنقلب مقدرتنا على الفعل إلى منعكس مناعة ذاتية. لذا ما عادت المسألة تتعلق بعرقلة فعل الأقليات فحسب، كما كان يحدث في القمع السيادي، أو بتركهم يموتون، مستباحين، كما في إطار السياسة الحيوية. يتعلق الأمر هنا بـ"دفع بعض الذوات إلى حتفها بوصفها ذواتاً"، وباستثارة مقدرتها على الفعل بغية سوقها نحو حتفها وحملها على السعي إليه. يتعلق الأمر بإنتاج كائنات، كلما دافعت عن نفسها أكثر، كان مقدار إتلافها نفسَها أكبر.

لوس أنجلوس، ٣ آذار/ مارس ١٩٩١ . رودني كينغ Rodney King، سائق تاكسي، شاب أميركي من أصل أفريقي يبلغ ستة وعشرين عاماً. جرى إيقاف هذا السائق بواسطة ثلاث سيارات وطائرة مروحية انطلقت لمطاردته على الطريق السريع إثر مخالفته السرعة. بعد أن رفض الخروج من سيارته، تعرّض للتهديد بسلاح ناري موجّه نحو وجهه. بعد ثوانٍ قليلة، امتثل للأوامر واستلقى على الأرض، ثم تعرّض لصعق كهربائي من مسدس صاعق، وبينما كان يحاول النهوض وحماية نفسه لمنع شرطي من ضربه، انهالت بوحشية على وجهه وجسده عشراتٌ متتالية من ضربات الهراوات. قُيّد وترك

---

١ يُعرّف جورج كانغيليم Georges Canguilhem الحياة بوصفها "بعيدة كل البعد من أن تكون على هذه الدرجة من السيّانيّة إزاء الشروط الموضوعة لها"، ما يعرّف بصورة دقيقة مفهوم التوجيه (polarité): الحياة موجّهة أو الحياة نشاط موجّه. انظر:

Le Normal et le Pathologique, PUF, Paris, 1966, pp. 78–79.

مغميً عليه، ومصاباً بكسور في مواضع عدة من الجمجمة والفكّ، وبجروح مفتوحة في جزء من الفم والوجه، وبكسرٍ في الكاحل... إلى أن جاءت سيارة الإسعاف بعد دقائق ونقلته إلى المستشفى.

أمكن وصف مشهد الضرب التعسفي الذي خضع له رودني كينغ ثانية بثانية بفضل فيديو صوّره أحد الهواة، جورج هوليدي Georges Holliday، الذي التقط ذاك المساء من الشقة التي يسكنها وتطل على الطريق السريع ما يُشبه أرشيفاً للزمن الحاضر للهيمنة.[١] بُثّ الفيديو في المساء نفسه على قنوات تلفزيونية وسرعان ما انتشر في أرجاء العالم. بعد مرور عام، بدأت محاكمة رجال الشرطة الأربعة الأكثر تورّطاً في ضرب كينغ (بلغ عدد رجال الشرطة الحاضرين في موقع الاعتقال أكثر من عشرين) بتهمة "الاستخدام المفرط للقوة"، أمام هيئة محلفين شعبية نُحّي منها الأميركيون من أصل أفريقي بطلب من محامي الدّفاع (تألفت الهيئة من عشرة أميركيين من ذوي البشرة البيضاء، وأميركي من أصل لاتيني وآخر من أصل صيني)، الهيئة التي بعد نحو شهرين من المحاكمة برّأت رجال الشرطة. اندلع بعد النطق بالحكم ما بات يُعرف بـ"أعمال الشغب في لوس أنجلوس"[٢]: ستة أيام من التمرد المديني وقعت خلالها اشتباكات مع قوى النظام (من شرطة وجيش)، وكانت مشاهد حقيقية لحرب أهلية خلّفت ثلاثة وخمسين قتيلاً وأكثر من ألفي جريح بين المتظاهرين.

إلى جانب الحكم الذي عمل على تبييض رجال الشرطة،[٣] بالمعنى الدقيق للكلمة،

---

١ يستغرق الفيديو تسع دقائق وعشرين ثانية. تمكن مشاهدته على الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=sb1WywIpUtY (dernière consultation en juillet 2017).

٢ اندلعت انتفاضات حي واتس (في لوس أنجلوس) عام ١٩٦٥. انظر في هذا الصدد:
Mike DAVIS, *Dead Cities*, Verso, Londres, 2006.
تُرجمت أجزاء من هذا الكتاب وأُدرِجت مع مقدمة بقلم دانيال بن سعيد Daniel Bensaïd في:
Les Héros de lenfer, Textuel, Paris, 2007.

٣ أجرت المحكمة الفيدرالية محاكمة ثانية عام ١٩٩٣، امتدت من شباط/ فبراير إلى نيسان/ أبريل، وكانت الدعوى انتهاك حقوق رودني كينغ المدنية. حكمت المحكمة على شرطيَّين من المتورطين في الضرب التعسفي في ليلة ٣ آذار/ مارس ١٩٩١ بالسجن لاثنين وثلاثين شهراً، وبرأت مرة أخرى الشرطيين الآخرين. أقرّ القضاة في هذه المحاكمة أن رجال الشرطة تصرفوا بما تمليه عليهم وظيفتهم خلال الدقائق الأولى من الاعتقال، ورأوا أن الضربات الأولى التي سددوها لها ما يبررها في السلوك المعاند الذي بدر من كينغ. وقع الحكم عليهم بسبب الضربات التي كانت "غير ضرورية".

تزخر مجريات النقاشات وبيان الأسباب التي دفعت هيئة المحلفين إلى تبرئة المتهمين الأربعة بتفصيلات غنية بالمعلومات، فقد قامت خطة دفاع محاميهم على إقناع المحلفين بأن رجال الشرطة كانوا معرّضين للخطر. شعروا، على ما قالوا، بالاعتداء عليهم، وكان فعلهم مجرّد دفاع عن النفس في مواجهة "عملاق" (يبلغ طول رودني كينغ أكثر من متر وتسعين سنتيمتراً) كان يضربهم مع كونه مستلقياً على الأرض وتظهر عليه علامات تأثير المخدرات التي تجعله "غير متأثر بالضربات". صرّح كينغ بعد بضعة أشهر، في المحاكمة الثانية، أنه "كان يُحاول البقاء على قيد الحياة، ليس إلا"[١]. يُشكّل عكس المسؤوليات الرهان المركزي هنا. ركّز محامو رجال الشرطة في المحاكمة الأولى على وثيقة أساسية واحدة فقط، واستغلوها: الفيديو الذي صوّره جورج هوليدي. فهذا الفيلم الذي نُظِر إليه علناً كدليل صريح على وحشية رجال الشرطة، استغِل من طرفهم بغية الإشارة، خلافاً لذلك، إلى أن رجال الشرطة هم الذي كانوا "عرضة لتهديد" كينغ. نُظر إلى الفيديو الذي عُرض في قاعة المحكمة وشاهدته هيئة المحلفين وعلّق عليه المحامون وقوى النظام كمشهد للدفاع المشروع عن النفس وكشاهد على "هشاشة" وضع رجال الشرطة. ما السبيل إلى فهم هذا التباعد في التأويل؟ كيف للصور نفسها أن تتيح المجال لروايتين، ولضحيتين مختلفتين تماماً، تبعاً لموقعنا في هيئة محلفين من ذوي البشرة البيضاء داخل قاعة المحكمة أو كمتفرّج عادي؟[٢]

تطرح جوديت بتلر Judith Butler هذا السؤال في نص كتبته بعد أيام قليلة من نطق الحكم. وتلفت فيه ليس إلى تباين التأويلات في الحكم على "من تكون الضحية؟"، وإنما إلى الشروط التي في ظلها دفع استعراض الفيديو بعضهم إلى حسم أمره والحكم بأن كينغ هو ضحية ضرب تعسّفي أو أن رجال الشرطة هم ضحايا اعتداء. قدّرت بتلر، انطلاقاً من منظور فانون Fanon الذي تتبناه، أن منطق الآراء المتناقضة هذا لا

---

١ انظر:

Seth Mydans, *New York Times*, 10 mars, 1993.

٢ أتعمد هنا استخدام هذا التعبير لأن جورج هوليدي أبيض، ولذلك لا بد من الخوض تفصيلاً في تحليل استنفار "الرأي العام" الوطني والدولي في قضية رودني كينغ. ما يعنيني في هذا الصدد إنما هو البعد الأدائي للهوية العرقية، الذي أنتجته – من بين أمور أخرى – قاعة المحكمة وتوقيت المحاكمة.

ينبغي أن يكون هو موضوع التحليل النقدي، وإنما إطارُ معقولية الإدراكات التي لا تتصف بالفورية البتة. لا تنبغي معاينة الفيديو كمعطى خام أو مادة يتعيّن تأويلها، وإنما بصفته تمظهراً لـ"حقل منظورية مشبع عرقياً"[١]. بكلمات أخرى، يُحدِّد الترسيم العرقي للإدراكات إنتاج المدرَك وما يعنيه فعل الإدراك في آن:

> كيف نفهم هذا القلب للإيماءة والقصد من منظور الترسيم العرقي لحقل المرئي؟ هل نحن أمام قلب نوعي لقيم الفاعلية الخاصة إلى مرجعية معرفية أخذت صيغة عرقية؟ ألا يطرح إمكان قلب كهذا سؤالاً حول معرفة ما لم يكن 'المرئيّ' مسبقاً ودائماً ذا صلة بما تنتجه مرجعية معرفية عرقية معينة بوصفه متاحاً للرؤية؟[٢]

إذاً، ما ينبغي الاستفهام في شأنه هو السيرورة التي تُبنى عبرها الإدراكات على المستوى الاجتماعي، وتنتج عبر مجموعة قوانين من شأنها أن تستمر بإلزام كل فعل معرفي ممكن.[٣]

نُظر إلى رودني كينغ بوصفه يُمثّل الجسد المعتدي، وصُرف النظر عن أي حالة استغاثة أو أي تعبير عن ضعف، فغذّى بذلك "توهّم الاعتداء لدى العنصري الأبيض"[٤]. لا يمكن كينغ أن يُرى، في قاعة المحكمة كما في نظر المحلفين ذوي البشرة البيضاء،

---

1 Judith Butler, "Endangered/Endangering: schematic racism and white paranoia", in Robert Gooding-Williams (dir.), *Reading Rodney King/Reading Uprising*, Routledge, New York/Londres, 1993, pp. 15-22; p. 15.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٦.

٣ على سبيل المثال، حاول المؤلفون في دراسة نشرت في *Journal of Health and Social Behavior* [مجلة الصحة والسلوك الاجتماعي] عام ٢٠٠٥، البرهنة انطلاقاً من أبحاث سريري أن شعور الغضب لدى الأفريقيين الأميركيين أشد منه لدى البيض، وأنهم يتوفرون على وسائل أقل تمكنهم من توجيه مشاعر على نحو "مقبول اجتماعياً". انظر في هذا الصدد:

J. Beth Mabry et K. Jill Keicolt, "Anger in Black and Whites: Race, Alienation and Anger", *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 46, n 1, 2005, pp. 85-101.

هذه المنشورات هي جزء من نتاج أوسع يتناول المعارف العنصرية الدائمة التجدد، ولا سيما في علم النفس المرضي وعلم النفس العام وعلم النفس الاجتماعي. أود أن أشكر بول بريسيادو Paul Preciado على لفت انتباهي إلى هذا المرجع.

4 Judith Butler, "Endangered/ Endangering: schematic racism and white paranoia", op. cit. p. 20.

إلا بوصفه "فاعل عنف"، مثلما كان يحدث مع الرجال القدماء العبيد أو المتحدرين من عبيد، والمتهمين ظلماً بالاعتداء الجنسي، إذ كانوا طوال فترة الفصل العنصري يُطاردون في الشوارع ويُساقون خارج الزنزانات أو خارج منازلهم، فيعذّبون ويعدمون. وكما يحدث اليوم أيضاً مع المراهقين أو صغار الشبان الأميركيين من أصول أفريقية أو مع ذوي الأصول الأفريقية من غير الأميركيين، الذين يتعرضون للضرب أو الاغتيال على قارعة الطريق. إن النظر إلى كينغ وإدراكه كجسد معتدٍ هو في آن شرط إسقاط "البارانويا البيضاء"[1] وأثرها المتواصل.

لا تتكلم الصور من تلقاء نفسها عموماً، فما بالك في عالم صار فيه تمثيل العنف من أكثر المواد التي تستهلكها الثقافة المرئية.[2] نرى في بداية شريط الفيديو الذي صوّره هوليدي، كينغ واقفاً ويتّجه نحو شرطي يحاول ضربه. كان رودني يدفع بذراعيه إلى الأمام ببادرة للحماية سوف يُنظر إليها آلياً كوضعية عدائية من شأنها أن تُشكّل مسبقاً اعتداءً موصوفاً. شرح كيمبرلي كرينشو Kimberlé Crenshaw وغاري بيلر Gary Peller أن التقنية التي استخدمها محامو رجال الشرطة من أجل إثبات ذلك قامت على تقطيع شريط الفيديو إلى عدد من اللقطات المعزولة عن بعضها بعضاً، التي تقدّم بفعل ذلك مادةً لتأويلات لا حصر لها. توصّل المحامون، بعد أن ضاعفوا الروايات المتناقضة في شأن مشهد صار مجزأً ومعزولاً عن سياقه الاجتماعي الذي طرأ فيه وشكّل شرطاً له، إلى طمس و"تفتيت"[3] معنى المقطع مأخوذاً بمجمله. ولئن كان هذا الفيديو يمكن أن

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٦.

٢ الواقع أن المكانة الأنطولوجية للأدلة في الجهاز القضائي تعتمد على البناء السردي، خاصة عندما يتعلق الأمر بدليل بصري هو تسجيل لواقعة على شريط. إن الدليل لا يدخل في إطار التحصّل الفوري على حقيقة من الحقائق، بل هو تمظهر لما هو مدرَك بوصفه ما يمكن رؤيته وقوله، أي كل ما من شأنه أن يُشكل دليلاً. لا يُمثّل المجال القضائي سوى أرضية خصبة للغاية لإجراء تحقيقات بغية التحصّل على هذا البناء المعرفي (البناء التصوري الذهني) – الذي هو بالتعريف بناء اجتماعي تاريخي – للإدراك. وخير مثال على ذلك التأويلية التي لا تقوم على بناء الأدلة من النقطة الصفر بمقدار ما على تقرير ما يمكن أن يُعد دليلاً "موضوعياً" من الناحية القضائية. تجري تغطية هذه السيرورة عبر الزعم بعدم الإقرار سوى بالوقائع في "حقيقتها العارية". انظر في هذا الصدد هذه المقالة:

Kimberlé Crenshaw et Gary Peller, "Reel Time/Real Justice", in Robert Gooding-Williams, *Reading Rodney King, Reading Uprising*, op. cit., pp. 56–70.

3 Kimberlé Crenshaw et Gary Peller, "Reel Time/Real Justice", op. cit., p. 61.

يُشكّل بالنسبة إلى قسم من المواطنين (السود وكذلك البيض) دليلاً دامغاً على وحشية الشرطة، فإن المحامين في قاعة المحكمة تمكّنوا من الادعاء أنه لا يحتوي على أي دليل قاطع على استخدام مفرط للقوة، وأن الشرطة استخدمت العنف "استخداماً معقولاً"، في حين تحوّلت اللحظة عندما بلغت وحشية الشرطة ذروتها – أي في الثانية ٨١ من التسجيل – إلى مشهد للدفاع عن النفس في مواجهة شخص هائج.

لا يتوقف إدراك العنف البوليسي على إطار المعقولية المنبثق من الماضي فحسب، بل يخضع على الدوام لتفعيل في الحاضر باستخدام تقنيات سلطوية مادية وخطابية تقوم وظيفتها – من بين وظائف أخرى – على فض الارتباط بين إدراكات الحوادث، وبين الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تسهم على وجه التحديد في إلحاق هذه الإدراكات بالتاريخ، وعلى صياغة أطر أخرى لفهم ومعقولية الواقع المعيش.

أصبح رودني كينغ بعد أن دافع عن نفسه ضد العنف البوليسي شخصاً غير حصين. بكلمات أخرى: كلما دافع عن نفسه أكثر، ازداد تعرضه للضرب والنظر إليه بوصفه المعتدي. إنّ هذا العكس لاتجاه الهجوم والدّفاع، والاعتداء والاحتماء، الذي يجري داخل إطار يتيح التعيين البنيوي لحدودهما وللفاعلين الشرعيين، أيّاً تكن الصيغة الفعلية التي يأخذها تحقق إيماءاتهم، يحوّل الأفعال إلى كيفيات أنثروبولوجية من شأنها أن تحدد تخوم خطٍّ لوني يفصل الأجساد والمجموعات الاجتماعية المتشكّلة على هذا النحو. لا يُحددُ هذا الخط الفاصل مجرّد التخوم بين الأجساد المهدِّدة/ المعتدية والأجساد المدافعة عن نفسها، بل يفصل بين أولئك الذين هم فاعلون (فاعلو دفاعهم الذاتي)، وبين أولئك الذين يُبدون نوعاً من المقدرة على الفعل سلبية الطابع، على أساس أنهم لا يمكن أن يكونوا فاعلين إلا لعنف "محض". هكذا نُظِر إلى رودني كينغ شأنه شأن كل رجل أميركي من أصلٍ أفريقي يعتقله شرطي عنصري، على أنه فاعل، وفاعل عنف وذات عنيفة ليس إلا، فأقصي من مجال فعله أي نوع آخر للفعل. تُلقى على عاتق الرجال ذوي البشرة السوداء مسؤوليةُ هذا العنف باستمرار: هم المسبب والنتيجة، والبادي والآخِر.[1] من هذا المنظور، وُصفت جميع منعكسات الاحتماء

يتكلم المؤلفان على تقنية سردية تقوم على "التفتيت".

1 Judith Butler, "Endangered/ Endangering: schematic racism and white paranoia", op. cit., p. 20.

والحركات المضطربة التي لجأ إليها كينغ للبقاء على قيد الحياة (كان يدفع الأيادي عنه ويترنح ويحاول النهوض ثم يجثو على ركبتيه) على أنها تميّز حالة "سيطرة كاملة" من جهته وتشهد على "نيّة خطيرة"[1]، كما لو كان العنف هو الفعل الإرادي الوحيد والأوحد الذي في مقدور جسد أسود القيام به،[2] فيُحرم بذلك فعلياً أي دفاع مشروع عن النفس. والوظيفة الأخرى لهذا التخصيص الحصري للفعل العنيف الفاقد أي أهلية وينزع كذلك عن صاحبه كلّ أهلية، ولهذا الإسناد للمقدرة السلبية على الفعل إلى مجموعات اجتماعية معيّنة يُنظر إليها كمجموعات "ذات مخاطر"، هو الحؤول دون إدراك العنف البوليسي كاعتداء. ولمّا كانت الأجساد التي تحوّلت إلى أجساد أقلويّة مصدر تهديد وخطر وفاعل كل عنف ممكن، فإن العنف الممارس عليها باستمرار، بدءاً من عنف الشرطة والدولة، لا يمكن بأي حال أن يُنظر إليه بوصفه ما هو عليه بالفعل من عنف قذر؛ إنه عنف لاحق، ذو طابع حمائي ودفاعي، ومجرّد رد فعل واستجابة تحْمل دائماً وأبداً طابعاً مشروعاً.

بيّنا في مثال التنكيل الخاص بالقفص الحديدي كيف، من جهة، تعمل تقنية سلطوية معينة على تحويل المقدرة إلى عجز عبر استهداف مقدرة الجسد على الفعل (كلما صارعت أكثر من أجل الهرب من المعاناة، بتّ أكثر عرضةً للموت)، ومن جهة أخرى، كيف يتحوّل الدّفاع عن النفس الذي تلجأ إليه الذات من أجل نجاتها إلى ما بواسطته يجري إنكارها. كذلك يصبح الدّفاع عن النفس أمراً يعجز عنه دائماً وأبداً الجسد المقاوم. ثمّة عنصرٌ آخر يظهر في حالة كينغ. ما عادت المسألة تقتصر على مقدرته على الفعل: ما يقع على المحكّ أيضاً إنما يبرز في الاستدعاء – الذي هو صفة أخلاقية وسياسية – وفي الاعتراف بـ"ذوات حقوقية" أو بالأحرى بذوات لها، أو ليس لها، الحق في الدّفاع عن نفسها. لم يكن ممكناً إدراك كينغ كجسد في وارد الدّفاع عن نفسه، بسبب النظر إليه قبلياً بوصفه فاعل العنف. إن إمكان الدّفاع عن

[1] هي الكلمات التي استخدمها أفراد الشرطة في جلسة الاستماع الأولى.
[2] "إن اسناد العنف إلى الموضوع الذي يقع عليه العنف إنما هو جزء من الآلية الخالصة التي تُجمل العنف، والتي تجعل بصر ورؤية هيئة المحلفين (أي ما تراه الهيئة) شريكاً في عنف الشرطة":
Judith Butler, "Endangered/ Endangering: schematic racism and white paranoia", op. cit., p. 20.

النفس ذاتَه ميّزة حصرية تخصّ أقلية مهيمنة. هكذا لم يُنظر إلى الدولة في حالة الضرب التعسفي لكينغ – بواسطة الأذرع المسلّحة لممثليها – على أنها عنيفة، واعتبِرت في حالة ردّ فعل على العنف: كانت تدافع عن نفسها ضد العنف. من هذا المنظور وعلى الطرف المقابل، بالنسبة إلى كينغ، وجميع الأجساد التي تقع ضحية خطاب الدّفاع المشروع عن النفس، فإنه كلما دافع عن نفسه أكثر، تضاءلت إمكانية الدّفاع عنه وصار غير حصين.

كان دفاع مييه دو لاجيرارديير عن نفسه سيؤدي به إلى العجز، ودفاع رودني كينغ عن نفسه أدى به إلى أن يصير غير حصين ومَن يتعذر الدّفاع عنه. يتمثّل هدفنا في هذا الكتاب في الإحاطة بمنطقَي الإخضاع هذين، اللذين يصبّان في تذويت شقي واحد، في مواجهة تقنية سلطوية لم يحدث أن استثمرت بهذا الحجم هذا المنطق الدّفاعي لكي تضمن ديمومتها الخاصة.

نستطيع انطلاقاً من ذلك أن نحاول حصر جهاز سلطوي معين سأطلق عليه اسم "الجهاز الدّفاعي". كيف يعمل هذا الجهاز؟ عبر استهداف كل ما ينتمي إلى حقل قوة أو اندفاعة أو حركة موجَّهة للدفاع عن النفس، إمّا بأن يحدد مسارها بالنسبة إلى بعضهم، محفزاً اللجوء إليها عبر إطارٍ يُضفي الشرعية عليها، وإمّا بأن يَحول دون تنفيذها ويُلغي إمكانها بالنسبة إلى البعض الآخر، جاعلاً هذه الاندفاعة غير لائقة أو حائرة أو خطيرة، بل مصدر تهديد، للآخر كما للذات.

يرسم هذا الجهاز الدّفاعي ذو الحدّين خطاً فاصلاً بين ذوات جديرة بالدّفاع عن نفسها وبالدّفاع عنها من جهة، وأجساد ليس في متاحها سوى اللجوء إلى تكتيكات دفاعية من جهة أخرى. لا يبقى من نصيب هذه الأجساد الأخيرة الهشة والمتاحة للتعنيف سوى ذاتيات بأيدٍ عارية. تَلزم هذه الذاتيات حدودها باستخدامها العنف وبالعنف الممارس عليها، ولا تعيش أو تنجو إلا بمقدار ما تتزوّد بتكتيكات دفاعية. تُشكّل هذه الممارسات التابعة ما أُطلق عليه اسم الدّفاع الذاتي (autodéfense) بالمعنى الدقيق للكلمة، بالتعارض مع المفهوم القانوني للدفاع المشروع عن النفس. فبخلاف الأخير، لا يحوز الدّفاع الذاتي للمفارقة على ذات؛ أعني أن الذات التي يُحامي عنها لا تسبق بوجودها الحركة التي تتصدى للعنف المستهدِف لها. إذا ما فهمناه بهذا المعنى،

فإن الدّفاع الذاتي ينتمي إلى حقل ما أدعوه "الصنوف الإيتيقية القتالية للذات".

يتيح تتبع هذا الجهاز في مواطن انبجاسه في الحالة الاستعمارية مساءلة سيرورات المصادرة الاحتكارية للعنف من طرف الدول التي تدّعي الاستخدام المشروع للقوة البدنية: يمكننا أن نفترض وجود ما يتجاوز الميل إلى الاحتكار، إنه اقتصاد إمبريالي للعنف، يذود للمفارقة عن أفراد لطالما اعترف لهم وعلى الدوام بالحق في الدّفاع المشروع عن النفس. يُحافظ هذا الاقتصاد على شرعية استخدام ذوات معينة للقوة البدنية، ويمنحها سلطة للبقاء والقضاء (أي سلطة اقتصاص ذاتي)، ويوفّر لها تصاريح للقتل.

لكن التمييز بين "ذوات منيعة" و"ذوات مستباحة"، أي بين ذوات لها المشروعية في الدّفاع عن نفسها وأخرى لا مشروعية لها في ذلك (لتصير بذلك غير حصينة ويتعذر الدّفاع عنها)، ليس التمييز الوحيد الواقع على المحك رغم كونه أساسياً. ثمة عتبة أخرى أكثر رهافة لهذا التمييز. إذ ينبغي أن نضيف أن حكم الأجساد هذا يتدخل على نطاق العضلات. إن موضوع فن الحكم هذا هو السائل العصبي والتقلّص العضلي والتوتر الجسدي الحركي وتحرير الإفرازات الهرمونية. ويقع هذا الفن على ما يهيّج العضلة أو يكبحها، ما يتيح لها الحركة أو ما يوقفها، ما يحرضها أو يثبطها، ما يُهدئها أو يجعلها ترتعش، ما يجعلها تضرب أو لا تضرب.

إن من شأن الانطلاق من العَضَلْ وليس من القانون أن يُشكّل بكل تأكيد انزياحاً في الطريقة التي تمت بها أشكلة العنف في الفكر السياسي. يركّز هذا الكتاب على اللحظات التي وُسِمت بالمرور إلى العنف الدّفاعي، وهي لحظات لم يبدُ لي ممكناً إظهار معقوليتها بإخضاعها لتحليل سياسي وأخلاقي متمحور حول أسئلة تتعلق بـ"المشروعية". الحياة هي الرهان الوحيد لدى المرور إلى العنف الدّفاعي في كل لحظة من هذه اللحظات، أي ألّا يُصرَع المرء في المقام الأول. يُنظر إلى العنف البدني هنا بما هو ضرورة حيوية وممارسةٌ مقاوِمة.

إن تاريخ الدّفاع الذاتي هو مغامرة موجّهة لا تكف عن معارضة تعبيرين متناقضين للدفاع عن "الذات" (soi): الموروث الحقوقي السياسي المهيمن للدفاع المشروع عن النفس من جهة، والمتمفصل بعدد لا يُحصى من ممارسات سلطوية ذات أنماط وحشية متنوعة سنحاول التنقيب عنها في هذا الكتاب، ومن جهة أخرى التاريخ

المغمور "للصنوف الإيتيقية القتالية للذات" التي تخللت الحركات السياسية والسلوكات المضادة المعاصرة عبر تجسيد مقاومة دفاعية اتسمت باستمرارية مثيرة للدهشة، ومنحتها منعتها.

أقترح في هذا الكتاب مسحاً تاريخياً لكوكبة من صنوف الدّفاع الذاتي. لم يرتكز تتبع هذا المسار على انتقاء الأمثلة الأكثر توضيحاً، وإنما على البحث عن ذاكرة الصراعات التي شكّلت فيها أجساد المهيمن عليهم الأرشيف الرئيسي: المعارف والثقافات التوفيقية للدفاع الذاتي العبودي، وممارسات الدّفاع الذاتي النسوية، وتقنيّات الالتحام التي بلورتها المنظمات اليهودية في أوروبا الشرقية ضد مذابح "بوغروم"[١].

وأنا إذ أفتح هذا الأرشيف الذي يتضمن مرويات أخرى كثيرة، لا أدّعي إنجاز عمل تأريخي بمقدار ما أسعى إلى تتبع مسار نسابي. تلتمع الكوكبة في هذه السماء الداكنة بفعل الأصداء والإيعازات والعهود وروابط اقتباسية من شأنها أن تعقد بنورها الخافت والذاتي الصلة بين هذه النقاط المضيئة المختلفة. فهذه النصوص الأساسية، التي تشكّل الدعامة الفلسفية لـ"حزب النمور السود للدفاع عن النفس" تُشيد بالمنتفضين في غيتو وارسو، وتلك الدوريات للدفاع الذاتي الخاصة بـ"الكير" (queer) تقتبس من حركات الدّفاع الذاتي للسود، فن الليونة (جوجيتسو) الذي تمارسه المقترعات الفوضويات الأمميات الإنكليز، نُقِل إليهم جزئياً بفعل سياسة إمبريالية تمثّلت في الاستيلاء على معارف ومهارات المستعمَرين وفي تجريدهم من الأسلحة.

شكّل تاريخي الشخصي وتجربتي الجسدية المنظور الذي أتاح لي فهم هذا الأرشيف والنظر إليه وقراءته. كذلك منحتني ثقافتي النظرية والسياسية فكرةً موروثة أساسية مفادها أن علاقات السلطة لا يمكنها دائماً وأبداً أن تبقى محصورة داخل تخوم المواجهات بين الجماعات حيث نشأت، بل تتخطاها لتطاول التجارب اليومية للهيمنة داخل دفء غرفة النوم وعلى منعطف مدخل "المترو" وخلف الهدوء الظاهر للقاء عائلي... بكلمات أخرى: لا تنتهي مسألة الدّفاع عن النفس بالنسبة إلى بعضهم

---

١ pogrom، مفردة مأخوذة عن الروسية وتعني "الإبادة". نُظِّمت مذابح "بوغروم" في ظلّ روسيا القيصرية، وشجّعتها السلطات في ذلك الحين. وكانت حملات نهب وقتل منظمة ضدّ الأحياء اليهودية. (م.)

عندما تمضي لحظة التعبئة السياسية الأشد بروزاً، بل تنتمي إلى مجال التجربة اليومية المتواصلة، وإلى ظاهريات العنف. تُمسِك هذه المقاربة النسوية داخل نسيج علاقات السلطة بما كان يُعتقد تقليدياً أنه ما دون السياسي وخارج نطاقه. وأنا إذ أقوم بهذا الانزياح، فإنني أعتزم الاشتغال لا على نطاق الذوات السياسية المتشكّلة، بل على نطاق تسييس الذاتيات: في الحياة اليومية، في سريرة انفعالات الغيظ التي نكظم عليها، في عزلة خبراتنا اليومية للعنف الذي نتصدى له باستمرار عبر دفاع ذاتي دون أن يحمل هذا الاسم بالضرورة. ما الأثر اليومي للعنف في حياتنا وأجسادنا وعضلاتنا؟ وما الذي في مقدورها، بدورها، أن تفعل أو لا تفعل أمام هذا العنف وبواسطته؟

١

تصنيع الأجساد العزّل

تاريخ موجز لحمل السلاح

مَن الذي لديه الحق في الدّفاع عن نفسه لكونه يتوافر على سلاح؟ ومَن الذي يجد نفسه مستبعداً (تجد نفسها مستبعدةً) من هذا الامتياز؟

شكّل حمل الأسلحة تاريخياً موضوعاً لسنّ قوانين شتى هدفت إلى إحكام السيطرة عليه. صنّفت هذه التشريعات الأسلحةَ تبعاً لمقاييس معقّدة تتعلق بالناحية الفنيّة وبمدى الخطورة. أرادت هذه التشريعات في الوقت نفسه أن تضع تراتبية هرمية للأحوال (statuts) وأن تفصل بين الأوضاع وتفرز المواقع الاجتماعية، أي أن تؤسس لوصول غير متجانس إلى الموارد الأساسية للدفاع عن النفس. يخضع هذا الوصول للتعديل تبعاً للحق في الامتلاك والحق في الاستخدام. غير أن الفهم القانوني واجه في هذا الصدد صعوبات دائمة في ما يخص إيجاد أساس متين لتمييزاته. ذلك أن الممارسات القتالية متعددة الأوجه، وقد يُستخدم موضوعٌ ما كسلاح من دون أن يُعرّف كذلك (كحال الأدوات اليدوية بجميع أنواعها، من أشواك ومناجل وعصيّ ومعاول وفؤوس، وكذلك إبر الحياكة ودبابيس الشعر وعصا العجين والمقصّات وقوائم المصباح، والحلي والأحزمة والأربطة، وشوكات الطعام، والمفاتيح، والمضخات الهوائية،

وأسطوانات الغاز، بل حتى الجسد نفسه، اليد والقدم والكوع...). هنا تكمن بالتحديد كلّ الصعوبة في فكرة الاستخدام التي لا يمكن توقعها أو حصرها أو إلغاؤها. نستطيع استخدام أي شيء بألف طريقة وطريقة، فالشيء مهما يكن، يمكن أن يتحوّل إلى سلاح تبعاً للغرض من استخدامه.[1]

مع أخذ هذا التحفّظ بالاعتبار، وإذا ما استثنينا أفراد الجيش والشرطة، مُنحت ميّزة الحق في حمل السلاح في أوروبا تقليدياً لطبقة النبلاء،[2] وارتبطت أساساً بالحق في الصيد الذي كان حكراً عليها. عوقب الصيادون المخالفون في فرنسا بأقصى العقوبات بموجب المرسوم الصادر عام ١٦٠١ (بالجلد، أو بالأعمال الشاقة أو الموت في حال تكرار المخالفة). لم تُنزل بهم هذه العقوبات لأنهم يسرقون الصيد فحسب، وإنما لأنهم يمنحون أنفسهم الحق في حمل السلاح. سيزداد هذا الحق غنىً وتعقيداً بما يتفق مع التحضّر والتصنيع، وذلك بالتحديد بغية ضمان حماية البرجوازية المدينية ومصالحها، إذ راحت الدولة الملكية تمعن في قوننة حمل السلاح في الستينيات من القرن السابع عشر، مع العلم أن الأسلحة كانت مختلفة وفي أيدي الأفراد والجماعات حتى مجيء الثورة الفرنسية.

في العصور الوسطى، وفي سياق كان الجميع فيه مسلّحاً، حتى أن بعض السكان شُجّعوا تاريخياً على البقاء مسلحين (كما في حالة السكان الموجودين في مناطق إستراتيجية)، وحيث جَرى التقليد على تجنيد قوات مكوّنة من مدنيين تم الاستيلاء

---

١ يجد التمييز بين الأسلحة بما هي كذلك والأسلحة تبعاً لاستخدامها تبريرَه في أن الأولى مصمّمة للجرح أو القتل، في حين تستخدم الثانية لهذا الغرض رغم أنه لا يندرج ضمن وظيفتها المعدة من أجلها. في حالة فرنسا، نجد التعريف القانوني لتمييز كهذا في المادة ١٣٢-٧٥ من قانون العقوبات.

٢ جاء في "مجمع لو مان" Le Mans - 1045: "يُمنع منعاً باتاً على أي شخص حمل السلاح من أي نوع باستثناء الفرسان المسلحين وخدمهم. يُسمح للفرسان حمل السيوف فحسب، ولخدمهم العصي البسيطة، وهؤلاء يجب أن يتمتعوا بأمان السلم مثلهم مثل الآخرين". اقتبسها وترجمها من اللاتينية:

Romain Wenz, ""À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", *Revue Historique*, 2014/3, no 671, pp. 547-565, p. 549.

انظر أيضاً في هذا الصدد:

Pascal Brioist, Hervé Drévillon et Pierre Serna, *Croiser le fer: Violence et culture de l'épée dans la France moderne (xvi-xviii siècles)*, Éditions Champ Vallon, Paris, 2008.

عليهم مع أسلحتهم الخاصة، لم يُتّبع نهج سنّ القوانين وإنما نظّم الأمر وفق فئات عملت تدريجاً على إنشاء مجموعات اجتماعية مكوّنة من أفراد مسلّحين متمايزين ومتميّزين.[١] لذا إن التناقض بين واقع حظر الأسلحة وإبقاء السكان مسلحين ليس إلا ظاهريّاً. فالتمييز بين حيازة السلاح وبين حمله مكوّن أساسي في الترسانة القانونية التي تهدف إلى ضبط الكيانات المسلحة، وهو يستند أيضاً إلى الحدّ الفاصل بين الخصوصي والعمومي، الذي قامت أول ترجمة قانونية له على تعريف حقّ المرء في البقاء مسلّحاً في "الفضاء العمومي"، أي الفضاء الذي يقابل الطرق التي يسلكها الملك وكذلك تلك الخاصة بعبور البضائع، وفي الرخصة الممنوحة للتجار الشرفاء للدفاع عن مدينتهم. كان من شأن تطوّر المدن والحواضر الكبرى أن دفع إلى تعديل التخلّق والتهيّؤ الفروسي.[٢] لم يُعنَ الحظر الذي صدر مطلع القرن الرابع عشر بحيازة السلاح بمقدار ما عنيَ بحمله خارج المسكن. هكذا عُرّف الفضاء العمومي بالرجوع إلى مفهوم سلامة الملك، فكان تجريد مجموعات الأفراد من السلاح على الممرات الملكية والطرق العمومية شرطاً لعبور سالم وآمن للملك.[٣] كان لهذا الحظر جانب

١ يذكر رومان وينز Romain Wenz أن مصدر المفهوم القانوني لحمل السلاح هو *Codex Justinianeus* [**مدوّنة جستيان**] التي قنّنت إنتاج وتجارة الأسلحة. أضيفت بعض التعديلات الطفيفة على هذا المفهوم مع نهاية العصر الوسيط، فبات يستهدف بصورة أساسية الأفراد المسلحين في مجموعات: إذ عملت التشريعات الملكية في القرن الثالث عشر على الحد من انتشار العنف بين رعاياها، فجددت قانون "الأربعون-الملك" (مهلة من أربعين يوم للتفكير وضعها الملك فيليب الثاني أغسطس في حال النزاعات أو الحروب الخصوصية، واعتمد لويس التاسع هذا الأمر الملكي عام ١٢٤٥) في إطار مساعيها لمنع الحروب بين الأسياد. هكذا، سيزداد تدريجاً توضيح وتوثيق معنى "حمل السلاح". انظر:

Romain Wenz ""À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", op. cit., p. 551.

٢ الحظر الذي جرى تأسيسه وأخذ طابعاً رسمياً عام ١٢٦٠، تمّ تضمينه في الأمر الملكي الصادر عام ١٣١١ وينبغي ربطه بالتشريع الرامي إلى حظر الحروب والمبارزات الثنائية والبطولات.

٣ ينصّ التشريع في حال ارتكاب مخالفة على هذه الغرامات: ٦٠ جنيهاً للنبلاء، و٦٠ فلساً لغير النبلاء. يقدّر وينز أن هذا التباين في حجم المبالغ يعود، إضافة إلى استطاعة الدفع الخاصة بكل فئة، إلى المخاطر التي تتهدد الملك نفسه الذي يُعدّ الخطر على سلطته الآتي من الحملات المسلّحة للنبلاء أكبر بكثير من تجمعات العامة. انظر:

Romain Wenz ""À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", op. cit., p. 553.

إيجابي هذه المرة، فقد ترافق مع إنشاء "رخصة حمل السلاح" التي تعود إحدى أولى وثائقها إلى عام ١٢٦٥. تنصّ هذه الوثيقة على الاستخدام الدّفاعي حصرياً للسلاح، وتحدد طبيعته (سيفاً أم سكيناً أم نشاباً مثلًا) والنطاق الجغرافي لصلاحية الترخيص.[١] استهدف تنظيم حمل السلاح حتى القرن الخامس عشر تأديب الحركات التمردية للنبلاء بصورة أساسية. "في فرنسا، وسم إخفاق حرب الفروند نقطة التحوّل، وهي آخر ظهور لقوى مسلّحة محلية خارجة عن الحاكم. ومن الآن فصاعداً، صار امتلاك أسلحة الحرب حكراً على الدولة"[٢]. ترافق هذا النزوع "الاحتكاري" مع استحواذ الدولة على صناعة وتجارة وتخزين الأسلحة.[٣]

في القرن الخامس عشر، كان من شأن إنشاء جيش محترف مخصّص لحماية المملكة ومخوَل وحده استخدام الأسلحة الحربية أن زعزع بعمق التشريع الخاص بحمل الأسلحة. بات لزاماً من الآن فصاعداً إقامة تمييز واضح بين أهل الحرب والمدنيين؛ حدث هذا التمييز خصوصاً بالاستناد إلى صنف الأسلحة المحمولة (أسلحة تختص بالمعركة أم تختص بالدّفاع حصراً). ظهرت انعكاسات هذا التمييز على أصناف الأسلحة الشخصية التي يمكن قبولها.[٤] في هذا السياق، بيّن رومان وينز Romain Wenz كيف أدى هذا التمييز إلى تمييز آخر بين الأسلحة الهجومية والأسلحة الدّفاعية دون أن تتطابق هاتان الفكرتان مع معناهما العام المعاصر، فالدروع التي تحمل باليد وتلك التي توضع على الجسم صُنّفت أسلحةً هجومية "لأنها تبرهن

١ المرجع نفسه، ص. ٥٥٤.

2 André Corvisier (dir.), " Armements ", *Dictionnaire d'art et d'histoire militaire*, PUF, Paris, 1988, p. 46.

٣ المرجع نفسه، ص. ٤٧.

٤ صدر بتاريخ ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٤٨٧ حظرٌ على الرعية حملَ "الأسلحة والأقواس والنشاشيب والفؤوس والرماح والسواطير والخناجر والهراوات الغازيَة (...) ويُستثنى منه ضباطنا والنبلاء ومن يُسمح لهم بذلك بأمرٍ منّا". انظر:

Romain Wenz, ""À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", op. cit., p. 557.

للاطلاع على عملية إنشاء كيان مسلّح من النخبة مخصص للحرب ولحماية الملك عن كثب، وسيأخذ طابعاً رسمياً في حكم لويس الثالث عشر، انظر:

Rémi Masson, *Défendre le roi. La maison militaire au XVII*e *siècle*, Éditions Champ Vallon, Paris, 2017.

النية بالقتال، في حين نقول سلاحاً دفاعياً عن السلاح الأبيض الذي يُحمل عادةً في الحزام"[1]. تحوّل الرجل المهيأ للحرب شخصية إجرامية شيئاً فشيئاً، وصارت أسلحته علامةً على "فرد غدار" يخلّ بتكافؤ مواجهة لا تني تزداد مدينية، وفي طريقها إلى أن تصير رابطة بين-ذاتية متحضرة وبرجوازية. "بعيداً من الإكراه، علّم انشاء طائفة 'الأسلحة المحظورة' الرعيةَ أن تأتي وتطرق باب العدالة لكي تتجنب العنف"[2].

جرى التمييز أيضاً بين حمل السلاح والاستيلاء عليه: الأول محدود وقلّة فقط من الأفراد أجيز لها هذا الحق شرعياً، في حين حُظر الثاني وتمّ بذلك تجريم كل تمرّد مسلح. هكذا أتاحت التغييرات التي أُدخلت على اللوائح المنظِّمة لحمل السلاح إسناد اللجوء إلى قوة حماية إلى مصدر خارجي (القضاء)، وفي الوقت نفسه، أقرّت للبعض الحقَ الدائم بالدّفاع بأن أجازت له شرعية حمل السلاح بصورة دائمة.

انطلاقاً من القرن السادس عشر استهدفت هذه التشريعات أيضاً الطبقة الأرستقراطية لكنها لاقت صعوبات في القضاء كلياً على بعض الممارسات الفروسية لدى فئة من نبلاء السيف[3] في طور الأفول وترفض تسوية إهانات "الشرف" في المحكمة،[4]

1 Romain Wenz ""À armes notables et invasibles." Qu'est-ce qu'être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge", op. cit., p. 559.

يُقال عن السلاح أنه "غازٍ" إذا حُمل بغرض الاشتباك: "تدل هذه الصيغة حرفياً على 'الأسلحة الهجومية'، وينبغي فهمها كبناء قانوني يدمج جرمين كانا منفصلين من قبل: حمل الأسلحة والهجوم بالسلاح"، اللذين سيُشار إليهما لاحقاً بمصطلح "الأسلحة المحظورة". انظر: المرجع نفسه، ص. ٥٦٢.

٢ المرجع نفسه، ص. ٥٦٤.

٣ انقسمت طبقة النبلاء إلى فئات عدة منها: نبلاء الرداء، ونبلاء البلاط، ونبلاء الأقاليم، ونبلاء السيف. تضم المجموعة الأخيرة كبار رجال الجيش الذين يحملون على الأقل أربع درجات من النبل على التوالي. (م.)

٤ يكمن الرهان بالنسبة إلى المتبارزين في ردّ شرفهم عبر تقليد يؤمّن لهم التحقيق المستمر لرجولتهم، فالمبارزة وجهاً لوجه لا تقع إلا بين الأنداد (معشر الأنداد الذي هو ليس سوى معشر الرجال). إذاً، ليس الغرض من المبارزة ترسيخ علاقة هيمنة، بل التأكيد من جديد لمعشر الرجال المرتبطين في ما بينهم بميثاق الشرف. حتى الخاسر "ينقذ" شرفه منذ اللحظة التي يبرهن فيها شجاعته بحضوره في ساحة المبارزة. انظر:

François Guillet, *La Mort en face: histoire du duel de la Révolution à nos jours*, Aubier, Paris, 2008 et Robert NYE, *Masculinity and Male Code of Honor in Modern France*, Oxford University Press, New York, 1993.

الأمر الذي تشهد عليه قلّة نجاعة المراسيم والقوانين التي عمدت مع ذلك إلى تجريم المبارزة بالسيف بصورة متزايدة. تعكس هذه التشريعات انزياحاً آخر يتعلق هذه المرة بمحور اهتمام الترسانة القانونية التي راحت منذئذ تركّز في استهدافها ضبطَ استخدام الأسلحة والممارسات القتالية على الدّفاع عن الأشخاص والممتلكات. فإن أنزلت أقصى العقوبات بالطبقة الأرستقراطية[١] عندما تلجأ الأخيرة إلى المبارزة بالسيف، ففي ذلك أمارة على تدبير يهدف إلى حثّها على التوجّه إلى المؤسسة القضائية في حالة النزاع مع ندّ. وفي الوقت نفسه، يضمن التشريع لهذه الطبقة الحق في حمل أسلحة "دفاعية" واستخدامها ويضمن لها بذلك حماية نفسها ممن ينتمون إلى طبقات اجتماعية أخرى. من ناحية أخرى، تقتضي هذه الميزة الممنوحة لطبقة النبلاء في الدّفاع الذاتي عن نفسها وعن ممتلكاتها ثقافةً أرستقراطية مختصّة بالقتال. فالحق في الدّفاع الذي يمنحه التشريع لا يعني تحققه الفعلي، إذ يستلزم الأمر فضلاً عن ذلك معرفةً بالكيفية الأفضل لممارسته.[٢] إذاً، استفادت طبقة النبلاء لكي تضمن دوام تفوقها القتالي من تشريع يكفل لها، فضلاً عن حقّها في الدّفاع الذاتي بإجازة أو رفض إجازة هذا الصنف من السلاح أو ذاك، الوصولَ إلى معرفة قتالية وثقافة تختصّ بالممارسة "العسكرية". هكذا، خُصّص استخدام بندقية الفتيل والمسدس للنبلاء بحكم المولد حصرياً.[٣] كذلك جرت العادة أن يحمل النبلاء المِغوَل (سيف طويل ودقيق) الذي

١ تمتعت نساء طبقة النبلاء بهذا الامتياز رغم بقاء ممارسات كمثل تسلّح المرأة أو انضمامها إلى الجيش أمراً استثنائياً إن لم يكن هرطقياً. وخير مثال على ذلك شخصية أميرة مونبنسييه والنساء اللواتي انضممن إلى الرابطة ثم شاركن في حرب الفروند. انظر في هذا الصدد:

Éliane Viennot, "Les femmes dans les "troubles" du XVIe siècle", Clio, 5/1997, en ligne (dernière consultation 14 septembre 2016).

Nicolas Le Roux, ""Justice, Justice, Justice, au nom de Jésus-Christ." Les princesses de la Ligue, le devoir de vengeance et l'honneur de la maison de Guise", in Armel Nayt-Dubois et Emmanuelle Santinelli-Foltz (dir.), *Femmes et pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Occident médival et moderne*, Presses universitaires de Valenciennes, Valenciennes, 2009 pp. 439-458.

Sophie Vergnes, "La duchesse de Longueville et ses frères pendant la Fronde: de la solidarité fraternelle à l'émancipation féminine", *XVIIe siècle*, 2011/2, n° 251, p. 309-332.

٢ في كتابه *Le Livre du courtisan* [سجل موظف البلاط] (١٥٢٨)، يفترض بالتازار كاستيغليون Balthazar Castiglione أن من واجب موظف البلاط المثالي أن يتقن استخدام جميع الأسلحة اليدوية ويتهيأ للمعركة.

٣ حظر مرسوم هنري الرابع على الخدم والتابعين وطلاب العلم ورجال الدين حمل السيف، على

يتميز بسهولة الحمل والاستخدام، والذي تنحصر الغاية من استخدامه في الوخز أكثر مما في القطع، الأمر الذي يميّزه عن السيوف التي استعملت عادة في الحملات العسكرية. انحصر استخدام هذا السيف المديني في الدّفاع الذاتي تحديداً، ولم يكن يُحمل إلا في المدينة التي هي في آن مشهدٌ لجريمة دائمة وأول مسرح للحضارة، أو على الأقل، هي المكان حيث تجري "تهدئة الطباع"[1] في مجال يتجه نحو أن يُصبح "فضاءً عمومياً" - بالمعنى الحديث للمصطلح - حيث يجب ضمان شروط جيدة للتبادلات التجارية مثل سلامة الناس الشرفاء. عملياً صار الحد الذي يفصل بين الفضاء الخصوصي والفضاء العمومي - المديني - موسوماً من الآن فصاعداً بالخروج مع السلاح أو بوضع السلاح جانباً قبل الدخول إلى مكان ما.

نشهد طوال حقبة الحداثة تغيّراً في تعريف دلالة "الدّفاع عن النفس" بفعل ازدياد الأسلحة النارية والتفنن التقني في صناعتها، وكذلك بفعل الاتجار المتنامي بالأسلحة المدينية من جميع الصنوف. اختصّ التأطير القانوني لحمل السلاح ولممارسات الدّفاع الذاتي بحمل السلاح دون أن يستطيع التقييد في اكتساب الوضعيات والمهارات والممارسات القتالية التي طاولت الخصومات الاجتماعية. يمكن رصد هذه الخصومات في التحوّل في الشكل الذي طاول فنون وتقنيات الدّفاع الشخصي على مرّ عصر النهضة والعصر الكلاسيكي. في ما يتعلق بالمبارزة بالسيف (escrime) على سبيل المثال، شجّعت المدرسة الإيطالية التي كانت مهيمنة في أوروبا في القرن الخامس عشر وحتى مطلع السادس عشر[2] "فناً لتوجيه الضربة" أكثر تقنية وسرعة ويتطلب مجهوداً بدنياً أقل مما في توجيه السيف الحربي. كان من شأن

أساس أن هذه الفئات لا يمكن أن تتحمّل "مسؤوليات مدنية":

Pascal Brioist, Hervé Drévillon et Pierre Serna, *Croiser le fer*, op. cit., p. 45.

ظهرت أولى الأسلحة النارية الخفيفة في الربع الأول من القرن الرابع عشر. تم ابتكار الأرقبوز (arquebuse، بندقية تحمل على الكتف) حوالى ١٤٢٥، والموسكيه (mousquet، طبنجة بسبطانة طويلة) بعد ذلك بقرن، أي عام ١٥٢٥، وسوف يتحسن نظام عملها في العقود اللاحقة.

1 Robert Muchembled, *Une Histoire de la violence*, Seuil, Paris, 2008, p. 130.

انظر أيضاً:

Norbert Elias, *La Civilisation des moeurs*, 1939, trad. française. 1973, rééd. Calmann-Lévy, coll. "Liberté de l'esprit", 1991.

٢ افتتحت أول مدرسة في أوروبا لتعليم المبارزة بالسيف في بولونيا عام ١٤١٣.

مبارزة "الشوارع" الموجّهة مباشرةً للدفاع عن النفس والقائمة على الحيل والخدع والتفادي والهجمات المباغتة (botta بالإيطالية، "الضربة الخفية" الشهيرة) أن حوّلت السيف إلى سلاح أكثر هجومية بعد.[١] هكذا، صار تعليم توجيه السيف يجري بملابس المدينة، فيجري التدريب بزيّ يمكن أن يدخل في تركيبه العباءة والمعطف. نشهد بالتوازي مع إنشاء "التدريب" الذي مثّل تعليماً حقيقياً للدفاع عن النفس تلطيفاً وترميزاً للمعركة يشهد عليهما ظهور أسلحة حُوِّلت عن عمد إلى أسلحة غير مؤذية ومخصصة للتمارين.[٢] سيثير هذا الفن المبتدئ الذي "لا نظام له ولا نظريات"[٣] سخرية مؤلِّف لرسالة في تاريخ المبارزة في القرن التاسع عشر، وهي ملاحظة لها الفضل في إظهار كيف أخذت مجموعة من الممارسات التداولية بالتدريج طابعاً رسمياً مفرطاً، وفقدت بذلك كل فعالية بما هي فنّ عملي للدفاع الشخصي. باتت المعركة مقنّنة من الآن فصاعداً، وامتيازاً مقتصراً على البعض، وباتت المبارزة التي صارت "علماً" ثم "رياضةً" من نصيب النخبة بالتعارض مع التقنيات المختلطة للرعاع، وفي زمن، ما عادت قيم رجال طبقة النبلاء تغذي المعيار السائد للذكورة "الحداثية". وكمقابل لذلك، فُقدت المهارة القتالية الفعّالة ودخلت الفحولة الأرستقراطية الآفلة في أزمة. عرّف نوربير إلياس Norbert Elias هذه السيرورة بمفهوم "إضفاء الطابع الرياضي"[٤]

---

١ انظر:

Achille Marozzo, *Opera Nova Chiamata Duello overo fiore dell'Armi*, Bologna, 1536.

٢ سيف الشيش (fleuret) من أول سيوف التدريب تلك، وهو سيف مثلّم يسمح بتلقي الضربات من دون إحداث أي جرح. انظر:

Pierre Lacaze, *En garde: du duel à l'escrime*, Gallimard, Paris, 1991.

3 Egerton Castle, *L'Escrime et les escrimeurs depuis le Moyen Âge jusqu'au XVIIIe siècle: esquisse du développement et de la bibliographie de l'art de l'escrime pendant cette période*, trad. Algred Fierlants, Ollendorff, Paris, 1888, p. 51.

4 Norbert Elias et Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, 1986, trad. Josette Chicheportique et Fabienne Duvigneau, Fayard, Paris, 1994.

أما بينوا غودان Benoît Gaudin، فيذكر أن الركلات العالية (الموجهة إلى مستوى الضفيرة أو الكتفين أو الرأس) أُدخلت إلى الملاكمة الفرنسية (savate) مع احتكار الطبقة البرجوازية هذه الرياضة واحتلالها صالات التدريب، ويقتبس جورج فيغاريلو Georges Vigarello ليذكّر بأن "هذه الحركة نحو الأعلى والحيّز الجوّي كانا لوقت طويل من اختصاص طبقة النبلاء" في حين أن حركات كهذه تتصف بفعالية ضئيلة في ما يتعلق بتقنيّات الدفاع. انظر:

Benoît Gaudin, "La codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 179, 2009, pp. 4-31, p. 26.

(sportization). انطلاقاً من مثال الرياضات الإنكليزية في الحقبة الفكتورية. إن في عملية الترميز أمارة على نشاط شعائري عرف كيف يحتفظ بالتجربة الانفعالية للمواجهة (السرور والخوف والغضب)، مع التقليل الهائل من تكلفة الإصابة بجروح وكدمات جسدية. هكذا، بابتعادهم عن فوضوية مواجهات الشارع، وباللجوء إلى حلبات قتال تتيح وضع أجسادهم بمنأىً عن الخطر، وبالعراك مع أنداد ضمن زمن محدد وبحركات تخضع للتحكيم، صار الرجال المنتمون إلى الطبقات الأكثر امتيازاً مقاتلين رياضيين، لِترتكز إستراتيجية الدّفاع الذاتي البدني لا على تمرين الأجساد على الدّفاع عن نفسها، وإنما على تفادي فرص القتال "الواقعي" بأي ثمن، لِما قد تُمثّله من مشاهد يُخشى من أن تُجسّد صراعاً بين الطبقات بالمعنى الدقيق للكلمة.

تجريد العبيد والأهالي من السلاح:
الحق في القتل في مواجهة ذاتية بـ"يدين عاريتين"

حظرت المادة ١٥ من *Le code noir* [القانون الأسود] الفرنسي عام ١٦٨٥ "على العبيد حمل أي سلاح هجومي أو أي عصيّ غليظة"[١] تحت طائلة الجلد. كذلك منع *Le Code noir* espagnol [القانون الأسود الإسباني] عام ١٧٦٨ في سان-دومينغ Saint-Domingue السودَ من "استخدام أي صنف من الأسلحة تحت طائلة عقوبة خمسين جلدة"[٢]، في حين أُجيز استخدام المنجل لأعمال الزراعة على ألّا يتجاوز طوله نصف ذراع"[٣]. جدّدت النسخة الصادرة عام ١٧٨٤، المعروفة باسم *Code carolin* [قانون كارولان]، المنع لكنها قالت بوجوب الاستعاضة عن المنجل بأدوات أكثر "عملية" وأقل "إضراراً بالسَّكينة والهدوء العمومي والخصوصي للجزيرة"، وحصرت

انظر أيضاً:

Georges Vigarello, *Une Histoire culturelle des sports, techniques d'hier et d'aujourd'hui*, Robert Laffont, Paris, 1988.

1 Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, PUF, Paris, 1987, p. 120.

٢ المادة ٢٧ من *Le code noir*، لسان-دومينغ الصادر عام ١٧٦٨. للاطلاع على القانون انظر:
Manuel Lucena Salmoral, *Les Codes noirs hispaniques*, Paris, UNESCO, 2004, p. 260

٣ المرجع نفسه، ص. ٢٦٩.

استخدامها على مختلطي الأجناس رُبعياً[1] أو نصفياً "فما فوق"[2].

يشي هذا المنع لحمل السلاح والتجوّل معه بخوف دائم لدى المستوطنين، ويشهد على نجاعة الممارسات المقاوِمة في أوساط العبيد. هكذا، يجب أن يُحظر كل ما من شأنه أن يتيح للعبيد الفرصة ليعدّوا العدة للتمرد أو يتدربوا عليه. في هذا السياق، وخلال الحقبة العبودية الأميركية في القرن التاسع عشر، ذكرَ إيليا غرين Elijah Green، الذي ولد عام ١٨٤٣ في لويزيانا وكان عبداً، أنه كان من المحظور بتاتاً على الأسوَد أن يمتلك قلم رصاص أو حبر تحت طائلة الاتهام بمحاولة القتل والحكم بالإعدام شنقاً.[3] على المقلب الآخر، مُنح الحق بحمل واستخدام الأسلحة للمستوطنين بصورة منتظمة في معظم السياقات الاستعمارية والإمبريالية.

بالانتقال إلى الدولة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر نجد حظراً لبيع الأسلحة للأهالي بموجب المرسوم المؤرخ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٥١. في المقابل، أعطى القرار الصادر بتاريخ ١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٧٢ في أعقاب تمرد القبائل

---

١ في الحقبة الاستعمارية، أُطلق على الابن لأبوين أحدهما أبيض والآخر أسود تسمية mulâtre [الهجين]، ثم أطلق على الابن لأبوين أحدهما هجين والآخر أبيض تسمية quarteron، أي من يتحدّر من عرق أبيض في ربع منه. (م.)

٢ المرجع نفسه، ص. ١١٥.

نشهد هنا منوالين مختلفين لسيرورة تعريق (racialisation) واحدة: في الجزء الإسباني من سان-دومينغ، يمنح المسؤولون الاستعماريون امتيازاً نسبياً للمختلطين أجناسياً بموجب التشريع حول حمل الأسلحة، فينشئون بذلك طبقة وسيطة متمايزة عن "الزنوج" ويضمنون ولاءها. في الجزء الفرنسي من الجزيرة، وخلافاً لذلك، في حين كان التشريع العبودي حتى نهاية الخمسينيات من القرن الثامن عشر يقرن العرق بالشرط العبودي، سوف تصدر أحكام عدة بغية فرض فصل لوني وتمييزي بين السكان "الأحرار": سيحظر مثلاً على العتقاء وذوي البشرة الملونة من غير العبيد "حمل المنجل (١٧٥٨) أو السيف (١٧٦١)". في الفترة نفسها، سيُحظر عليهم "بيع أو شراء البارود أو الذخيرة من دون تصريح بذلك من الحاكم". وسيُحظر عليهم حظراً كلياً عدد من المهن والوظائف والرتب (كممارسة الكهانة والانتماء إلى طبقة النبلاء، وممارسة الطب والجراحة وشغل رتبة ضابط في الميليشيات)، وكذلك أن يحملوا اسماً من أسماء البيض (فُرِضت عليهم أسماءٌ من أصل أفريقي)، أو أن ينادوا/ ينادين بالسيّد أو بالسيّدة. انظر:

Dominique Rogers, "Raciser la société: un projet administratif pour une société domingoise complexe (1760-1791)", *Journal de la Société des Américanistes*, 2009, pp. 95-2, pp. 235-260 (dernière consultation en ligne sur revue.org en juillet 2017).

3 Norma R. Yetman (dir.), *Voices from Slavery. 100 Authentic Slave Narratives*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970, p. 149.

عام ١٨٧١، حقّاً دائماً لـ"المستوطنين الفرنسيين من أصل أوروبي" بشراء وحيازة وحمل واستخدام الأسلحة في حال إقامتهم في مناطق معزولة أو لا تحميها الثكنات.[١] هكذا، "يُسمح لهم متى شاؤوا وأينما تقتضي الحاجة حيازة الأسلحة وذخيرة الحرب في منازلهم والتي تحكم بضرورتها القيادة الإقليمية، وذلك لضمان حمايتهم وحماية أسرهم وأمن مقر إقامتهم"[٢]. نرى كيف أن الدولة الاستعمارية لا تستطيع في واقع الحال أن تعمل من دون نظام ميليشياتي من شأنه أن يؤدي المهمات الأساسية للاحتلال.

سبق أن منح *Le code noir* سكان المستوطنات الحقَ في القيام بأعمال الشرطة،[٣] موضّحاً أن كل عبد يُعثر عليه خارج مسكنه ولا يحمل "البطاقة"[٤] (تصريح تفصيلي

---

١ لا ينفصل هذا الحق عن الحظر الصارم على الأهالي بالتجول حاملين السلاح. انظر في هذا الصدد:

Édouard Sautayra, *Législation de l'Algérie*, Maisonneuve & Cie, Paris, 1883, p. 26 (2e édition).

بخصوص قرار الحاكم العام الصادر بتاريخ ١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٧٢، انظر:

Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005, p. 260.

٢ المادة الأولى من القرار الصادر بتاريخ ١١ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٧٢، انظر:

Olivier Le Cour Grandmaison, *De l'Indigénat. Anatomie d'un "monstre" juridique: le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Zones éditions, Paris, 2010, (dernière consultation en ligne juillet 2017).

٣ بالطريقة نفسها، أنشئت في فرنسا بدءاً من آب/ أغسطس ١٧٧٧ "شرطة متخصصة في شؤون السود"، بأمر ملكيَ جاء فيه: "بلغنا اليوم أن عددَ السود فيها (أي فرنسا) تضاعف كثيراً بفعل سهولة التواصل بين الأميركتين وفرنسا، إلى حدٍّ يجري معه يوميّاً إخلاء المستعمرات من هذا الجزء من الرجال الأكثر أهمية لزراعة الأرض، في حين يؤدي انتقالهم وإقامتهم في مدن مملكتنا، وفي العاصمة خصوصاً، إلى إحداث أكبر أشكال الفوضى. وفوق ذلك إنهم لدى عودتهم إلى المستعمرات يحملون معهم روح الاستقلال والعصيان، فيصير ضررهم فيها أكبر من فائدتهم"، (إعلان للشرطة المتخصصة في شؤون السود، فيرساي، ٩ آب/أغسطس ١٧٧٧). ستحظر في النتيجة على جميع السود الإقامة في فرنسا، وسيحظر على المستعمرين إحضار أكثر من عبد واحد بصفة خادم منزل، وإلا سيحتجز في ميناء الدخول. كذلك على ذوي البشرة الملونة من غير العبيد أن ينالوا "وثيقة حضور" بعد التصريح عن وصولهم لدى الأميرالية. انظر:

http://staraco.univ-nantes.fr/fr/ressources/documents/%C2%AB-policedes-noirs-certificat-pour-un-%C2%BB-apr%C3%A8s-1777

٤ النظام نفسه سيطبّق في الجزائر عام ١٨٩٧ عبر منظومة "تصريح السفر" هذه. أيضاً يُشير أوليفييه لوكور غراندميزون Olivier Le Cour Grandmaison إلى إحداث "بطاقة العامل" عام ١٧٨١ في العاصمة، التي كانت بمكانة أداة رئيسية لمراقبة الطبقة العاملة، وألغيت عام ١٨٩٠. انظر:

مكتوب بيد مالك العبد) يُعاقب بالجلد ويُوسم برسم زهرة الزنبق. كذلك، يتمتع كل فرد من رعية الملك يشهد حشداً أو تجمّعاً غير مصرّح به بحق اعتقال المذنبين "وسوقهم إلى السجن، رغم أنهم لم يكونوا ضباطاً ولا أي مرسوم ضدهم"[١] (المادة ١٦). غير أن الحكومة الاستعمارية، رغم هذه الإجراءات القاسية والصارمة، كانت في أزمة دائمة، ذلك أن تجريم أفعال العبيد وحركاتهم يتطلّب مراقبة مكلفة. تشهد على ذلك قلة حيلة الفرنسيين أمام "إجرام" العبيد بعيد خروجهم من حرب السنوات السبع مع الإنكليز وعودتهم إلى مارتينيك، الأمر الذي نراه بيّناً في رسالة أرسلها كونت إلفا إلى الحاكم فينيلون Fénelon وفي ردّ الأخير عليه. جاء في الرسالة:

> وصلتني شكاوى كثيرة في شأن الزنوج الآبقين الذين يخرّبون المنازل، وفي شأن آخرين يسيرون والسلاح معهم، فيتجمعون ويشتمون البيض، ويبيعون علانية في القرية أشياء عدة متنوعة من دون بطاقة ترخيص موقّعة من أسيادهم.[٢]

ذكر الحاكم في ردّه نقصاً في العدة والعديد للقيام بمهمات الشرطة، لكن ليس من دون أن يعد بلوائح جديدة عامة – ستُنشر بالفعل في الشهر التالي – تشدّد على جرم التجمّع والحركة الحرة للعبيد.[٣]

Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, op. cit., p. 255.

انظر أيضاً:

Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995.

John Turpey, *L'Invention du passeport. État, citoyenneté et surveillance*, Belin, Paris, 2005.

1 Louis Sala-Molins, *Le Code noir*, op. cit., p. 122.

٢ يحظر *Le code noir* على العبيد كافة البيعَ في الأسواق، وذلك خشية من التسميم بصورة خاصة. انظر:

Caroline Oudin-Bastide, *L'Effroi et la terreur. Esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*, La Découverte, Paris, 2013.

٣ للاطلاع على الرسالة التي وجهها كونت دلفا إلى الحاكم فينيلون، بتاريخ ٥ آب/ أغسطس ١٧٦٣، انظر:

Jean-Pierre Sainton et al., *Histoire et civilisation de la Caraïbe*, t. 2, Éditions Karthala, Paris, 2012, pp. 326-327.

اقترن تجريد العبيد من السلاح طوال الحقبة العبودية بفرض انضباط حقيقي على الأجساد بغية الإبقاء عليها مكشوفة، الأمر الذي يقتضي تقويم وتطويع أقل بادرة قتالية. استقت هذه العملية ركيزتها الفلسفية داخل ما يُشكّل خصيصة الشرط العبودي: العبد هو مَن لا يتمتع بصفته الشخصية بحقوق الحفاظ على النفس وواجباته. هكذا، يجب أن يُفهم التجريد من السلاح كإجراء يخص سلامة السكان الأحرار، لكنّه يؤسس في الوقت نفسه وبصورة أكثر عمقاً خطاً يفصل بين الذوات المالكةِ ذاتَها والمسؤولة وحدها عن حفاظها على نفسها من جهة، ومن جهة أخرى العبيد الذين لا يملكون أنفسهم ويعتمدُ الحفاظُ عليهم بصورة تامة على الإرادة الطيبة لأسيادهم. يبرز في هذا السياق مفهومان عن الحفاظ على النفس: الحفاظ بوصفه يتعلق بصون حياة العبد، والحفاظ بوصفه رسملةً لقيمته الخاصة. يندمج هذان المفهومان ويتماهيان مع بعضهما بعضاً في اللحظة التي تُؤخذ فيها كائنات على أنها أشياء فلا يعتمد الحفاظ على حياتها إلا على مَن يمتلكها وعلى السوق حيث تجري مبادلتها ويتم تحديد سعر لها.

جرت العادة في أوج ثورات العبيد في مارتينيك بإعدام "العبيد الآبقين" على مرأى من أمهاتهم وإجبار هؤلاء على مشاهدة التنكيل الممارس على أبنائهم.[1] نظر القيّمون إلى هذه الممارسة على أنها أكثر الممارسات "عبرة" عدا سمتها الترفيهية لدى المستوطنين الذين يسليهم هكذا تنكيل. كان الغرض منه تعليم العبيد الآبقين أن

---

١ "في المدة الأخيرة، في مارتينيك، قُتل ثلاثة عشر من السود بهذه الطريقة، العديد منهم لم يبلغوا ١٥ عاماً؛ ذكر الحكم أنهم أرادوا الفرار". انظر:

Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, Éditions Firmin Didot, Paris, 1828, p. 89.

انظر أيضاً في هذا الصدد إلى القضية المؤرخة في ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨١٥: "يُحكم بالإعدام على المدعو إليزيه Elisée وعشرة من رفاقه لأنهم أرادوا في سعيهم الهروب أن يسلبوا الثمن الذي يساوونه من أسيادهم". وقد حكم على أنيس Agnès، وهي أم إليزيه، بمشاهدة الإعدام، ثم سُجنت لأنها لم تسلّم ابنها للعدالة وقدمت إليه الطعام أثناء اختبائه. الجدير بالذكر أن السلطات لم تدّخر أي وسيلة خلال الحقبة العبودية لكيلا يأبه المستوطنون بالاحتفاظ بـ"القيمة" التي يُمثّلها العبد: في حين كان معدل ثمنِ شراء العبد في نهاية القرن الثامن عشر يراوح بين ١٧٠٠ و٢٠٠٠ جنيه، دفعت المحاكم تعويضاً قدره ٢٠٠٠ جنيه عن كل "زنجي تعرض للتنكيل". في شأن الحركات المقاوِمة في أوساط العبيد والقمع الذي لاقته، اسمحوا لي أن أشير إلى نصّي:

Elsa Dorlin, "Les Espaces-Temps des résistances esclaves: des suicidés de Saint- Jean aux marrons de Nanny Town (XVIIe-XVIIIe siècle)", *Tumultes*, no 27, 2006, pp. 11-26.

ما يفعلونه في محاولاتهم صون حياتهم إنما هو في واقع الأمر "سرقة الثمن الذي تساويه هذه الحياة من أسيادهم"[1]، فالقضاء الاستعماري إذ يبتكر جرماً غير مسبوق، فإنه يريد بذلك تعليم العبيد أن حق الحفاظ على النفس لا يعود إليهم بصفتهم الشخصية أو إلى تلك التي وهبتهم الحياة، بل يخضع لمصلحة أسيادهم ليس إلّا، فهم المخولون وحدهم البتّ في شأنه. ما عاد للعبيد حياةٌ؛ لهم قيمة فحسب،[2] الأمر الذي يؤكّده جوزيف إلزيار مورِيناس Joseph Elzéar Morénas في الدعوة التي قدّمها لمصلحة إلغاء العبودية، إذ يقول: "يعود حق الحفاظ على النفس إلى السيّد فحسب"؛ وكلّ محاولة من العبد من أجل الحفاظ على حياته تتحوّل إلى جريمة، وكل دفاع عن النفس يبادر به العبد يندرج تحت بند الاعتداء على السيد.

ينطبق حرمان العبيد حقهم الطبيعي في الحفاظ على النفس على حقهم القضائي الذي كان ميزة حصرية يتمتّع بها المستوطن. في ما يخصّ ممارسة العدالة، صحيح أن أمراً تشريعياً ملكياً صدر في ٣٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٧١٢ يمنع البيض من استجواب عبيدهم تحت طائلة غرامة مالية قدرها خمسمئة جنيه، لكن السود كانوا يحاكمون في جلسة مغلقة على يد قاضٍ واحد فقط، وذلك دون أي محامٍ أو إمكان لاستدعاء شهود، أي كانوا مستباحين[3] بالمعنى الدقيق للكلمة. يُضاف إلى ما تقدم

1 Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, op. cit.

٢ المرجع نفسه.
الجدير بالذكر أيضاً أن المنظومة العبودية، في إطار هذا الإنكار لـ"الحق في الحفاظ على النفس"، منعت العبيد من الاعتناء بأنفسهم. هكذا، يمرّ منع العبد من الدفاع عن جسده ضد الأمراض عبر تجريم الممارسات المتعلّقة بالصحة: كاستخدام النباتات والتطبيب الذاتي وتركيب العقاقير وتقديم الرعاية إلى المصابين بالمرض (انظر في هذا الشأن الأمر الملكي بتاريخ ١ شباط/ فبراير ١٧٤٣). انظر (الشكر لحورية بن تهامي Hourya Bentouhami على لفتها انتباهي إلى هذا المرجع):

Samir Boumediene, *La Colonisation du savoir. Une histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde, 1492-1750*, Des Mondes à faire, Paris, 2016.

انظر أيضاً:

Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Harvard University Press, 2007.

٣ قضاء استثنائي سيُعزّز بإحداث محكمة حربية (محكمة جنائية أنشئت موقتاً وتصدر أحكامها من دون استئناف) أثناء فترة العودة إلى النظام الملكي عام ١٨١٥ للحكم على "الجرائم السياسية"

مبدأ الإفلات من العقاب. فالمادة ٤٣ من *Le code noir* تسمح بـ"إعفاء الأسياد الذين قتلوا عبيداً تحت سلطتهم"[١]. ولئن كان القانون يعاقب بالموت قتل عبد تابع لسيد آخر، فإن القاتل كان يحصل على البراءة في معظم الحالات. نجد هذه الحالة في مقتل العبدة كولاس Colas التي كانت حاملاً وتبلغ خمسة وعشرين عاماً. كانت كولاس تمرّ بمزرعة بُنّ في Marie–Galante بتاريخ ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٢١ عندما أطلق عليها صاحب هذه المزرعة، السيّد رافين ديفورج Ravenne–Desforges، الرصاص من بندقية. رفضت المحكمة في حكمها الأول تطبيق المادة ٤٣ بذريعة أن المستوطن كان يحمل السلاح بغرض الذهاب إلى الصيد وأن "الطلقة التي أطلقها السيد رافين لا يمكن اعتبارها إلّا نتيجةً لحركة غير مدروسة نتيجة غضبه، إنما أراد بها أن يضع على الزنجية علامةً بحبّات الرصاص هذه من أجل التعرّف عليها وليس بقصد قتلها"[٢]. قضت العقوبة بنفيه عشرة أشهر ومصادرة البندقية، والإلغاء الكامل لحقه بحمل السلاح في المستعمرة المذكورة في حال تكراره الفعلة. صدر حكم آخر في هذه القضية علّق أيضاً العمل بالمادة ٤٣ من *Le code noir* بالاستناد إلى رسالة من الملك بتاريخ ١٧٤٤. ففي حين أمر الوزير بإعادة الحكم في هذه القضية، طلب دفاع رافين ديفورج الاستعاضة عن الأخير بعبده كاجو Cajou، وهو العبد الذي كان يحمل له بندقيته. قضت المحكمة على كاجو بعشر سنوات من الأشغال الشاقة لأنه كان لا يزال قاصراً. لكن الديوان الملكي المختص بالقضاء سيرفض عملية "استبدال المذنب"[٣] هاته التي كانت رائجة في المستعمرات، وسيحكم مع ذلك بفقدان أساس

في مارتينيك، ستقضي بالموت على مئات العبيد وذوي البشرة السوداء من غير العبيد بتهمة التسميم بين ١٨٢٢ و١٨٢٧. يذكر جوزيف إلزار موريناس Joseph Elzéar Morénas أن كل إجراءات الاعتقال والمحاكمة والتنكيل قد لا تستغرق صباحاً واحداً. كذلك، لجأ عدد من مالكي العبيد إلى هذا الإجراء القانوني للتخلص من كبار السن من العبيد، فكانوا يبلغون عن أعمال تسميم للحصول على تعويضات مالية. انظر:

Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*, op. cit., p. 322 et suivantes.

1 Louis Sala–Molins, *Le Code noir*, op. cit., p. 176.

٢ المرجع نفسه، ص. ٣١٩ (والصفحات التالية).

٣ المرجع نفسه، ص. ٣٢٢.

لمحاكمة رافين ديفورج. نرى هنا كيف شكّل العبد نسخة قضائية[1] طبقاً عن الأصل (أي طبقاً عن سيدّه)، فيحاكَم ويحكَم ويُنكّل به عوضاً عنه، ويشكّل أفضل حماية له.

وضَعت المنظومة الاستعمارية اللبنة الأولى لتجريدٍ منهجي للعبيد والأهالي والتابعين من السلاح، وذلك لمصلحة أقلية بيضاء تتمتع بحق دائم ومطلق بحمل الأسلحة واستخدامها مع الإفلات من العقاب. كذلك، تُرجمت الحقوق "القديمة" المتعلّقة بالحفاظ على النفس وبالقضاء إلى مجموعة من القواعد الاستثنائية التي تمنح المستوطنين الحق في القيام بأعمال الشرطة وتحقيق العدالة الذي اقترن بتجريد أفراد معينين من السلاح لتحويلهم في ذاتهم إلى كائنات "متاحة للقتل" و"قابلة للإدانة"، وهو امتياز كان بمنزلة ميزة سُنّت كحقّ في الدّفاع المشروع عن الذات.

لا يقتصر الأمر على هذا الحد. ذلك أن التعريف الاستعماري للدفاع المشروع عن النفس اشتمل فوق ذلك على ترسانة ذِمامية غامضة تستند إلى حالة "طارئة واستثنائية"[2] من شأنها أن تفرز أقلية يعود إليها وحدها دون غيرها حق المطالبة بالقصاص. تستشهد إيزابيل ميرل Isabelle Merle بالمرسوم الصادر بتاريخ ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٧، الذي يُحدد قائمة المخالفات الخاصة بأهالي كاليدونيا الجديدة، ومن بينها "حمل الأسلحة الكاناكية في المناطق التي يسكنها الأوروبيون، لكن أيضاً التجوّل خارج المحيط المحدّد إدارياً، وإعصاء الأوامر والدخول إلى الملاهي والحانات، والوجود في الشوارع من دون ثياب". لن تني هذه القائمة تزداد عام ١٨٨٨ ثم

---

١ تقترح حورية بن تهامي في بحث لها قيد الإنجاز المفهوم الاستكشافي (doublure) للتفكير في المكانة الأنطولوجية للذاتية المستعبَدة والمحدد العرق والمهيمن عليها على نطاق أوسع. أود أن أقدم إليها كل الامتنان والشكر على إتاحتها الفرصة لي لقراءة هذه المخطوطة.

٢ "لا يمكن التفكير في نظام الحكم الخاص بالأهالي، الذي وصف بالنظام الاستثنائي قانونياً، خارج المعايير القانونية السارية في العاصمة، وبصورة أعم لا يمكن التفكير فيه بمعزل عن السياق الذي صُنع فيه، أي الدولة الفرنسية والأمة (...) إن أحد أهم الإسهامات التي قدمّها عدد من الأعمال المكرّسة لدراسة الدولة الاستعمارية هي محاولتها تسليط الضوء على أنماط التوتر والتناقض التي رافقت سيرورة تمدد الدول المراكز (métropolitain) عندما تحولت إلى إمبراطوريات (...). تشدد هذه المنظورات الجديدة، التي نشأت وتطورت أولاً في ما وراء الأطلسي، على الاستمراريات بالنظر إلى المستوطنات لا كحالات خاصة وإنما كحالات حديّة". انظر:

Isabelle Merle, "De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question", *Politix*, vol. 17, no 66, 2004, pp. 154–155 ; p. 140.

١٨٩٢ وأخيراً عام ١٩١٥ حيث ضمت "رفض دفع ضرائب النفوس"[١] و"التغيّب عن المثول أمام مصلحة شؤون الأهالي"، والتكتّم على المعلومات حين الاستجواب أو رفض التعاون مع السلطات، و"الأفعال الرذيلة"، أو "إلقاء خطب عامة للنيل من هيبة الدولة الفرنسية"[٢]. على أرض الواقع، أفضت هذه الوتيرة المتسارعة في إحداث الجرائم والمخالفات الاستثنائية إلى تصنيف أنثروبولوجي ذي منحى عرقي للجريمة: يصير كل فعل من الآن فصاعداً فعلاً جرمياً وجنائياً لمجرّد أن ارتكبه عبد أو أحد الأهالي أو المستعمَرين أو من ذوي البشرة السوداء.[٣] هكذا، تتحقق العدالة عبر الادعاء

---

١ أُحدِثت هذه الضريبة في المستوطنات في نهاية القرن التاسع عشر، وتشير إلى ضريبة فرض عين يجب على كل مستعمَر دفعها إلى الدولة الفرنسية بمنزلة مساهمة مادية عادلة في "الجهد الاستعماري" الذي تبذله فرنسا (مفهوماً بمعنى "التنمية" و"إبراز قيمة" المستوطنة، و"إعمار البنى التحتية"، و"إقامة السلم" و"ترسيخ الحماية الاستعمارية"، كذا). انظر حول هذه النقطة:

Catherine Coquery-Vidrovitch, *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés*, La Découverte, Paris, 1992, p. 108.

٢ انظر:

Isabelle Merle, "De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question", op. cit., p. 155.

في حالة الجزائر، تميّز إيزابيل ميرل بين الصلاحيات الواسعة المتعلقة بأمن الدولة، التي تزاولها السلطة الإدارية ممثلة في الحاكم وتتناول الأفعال التي يحكم بأنها خطيرة وتنال من "الأمن العام" – دون أي تعريف مسبق لطبيعة هذه الأفعال –، وبين كل ما يتّصل بـ"أدوات القمع المجتمعي والمخالفات، التي توكل إلى عناصر تابعين للإدارة"، وتمتد على قائمة طويلة غير محددة من الجنح والمخالفات. انظر: المرجع نفسه، ص. ١٤٧.

وسّع المرسوم الصادر عام ١٨٨١ العمل بنظام الحكم الخاص بالأهالي ليشمل كوتشينشينا وكاليدونيا الجديدة وأفريقيا الغربية الفرنسية. طاولت الانتقادات هذه المخالفات الخاصة، بما في ذلك من طرف بعثات التحري الميدانية (راجع في هذا الخصوص بعثة التحري فيّون/ريفيل (Fillon/Revel) إلى كاليدونيا الجديدة عام ١٩٠٧، التي تمثل المصدر الأساسي في الدراسة التي أجرتها ميرل). انظر أيضاً في هذا الخصوص الانتقادات الصادرة من مدونة الأفكار المناهضة للاستعمارية، مثل:

L'Indigénat: code de l'esclavage, Petite bibliothèque de l'Internationale syndicale rouge, Paris, 1928.

٣ في كتاب *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial* [الاستعمار والإبادة. في الحرب والدولة الاستعمارية]، يتبنّى أوليفييه لوكور غراندميزون في هذا السياق مقولة "الحرام" (sacer): "يمكن النظر إلى شخص وملكية الفرنسيين، كائناً ما كانت مكانتهما، كمحرّمين – بمعنى 'من يتعذر لمسهما'، ذلك أن مفردة 'الحرام' تشير خاصة إلى مَن لمسه سيؤدي إلى تدنيسه لا محالة –، وكل اعتداء بدني أو رمزي يطاولهما يُعاقب فوراً عبر اللجوء إلى أحكام استثنائية تضع عقوبات محددة وشديدة بصورة خاصة" (ص. ٢٦١). يستشهد أوليفييه لدعم برهانه بكتاب سوتايرا

على صنف واحد من الأفراد، ذكوراً وإناثاً، وفي وضعية المذنب الدائم[1] – أي أن الفاعلية الوحيد التي يُقرّ لهم بها هي فاعلية عدوانية توهّمية – وذلك لمصلحة صنف آخر من الأفراد، ذكوراً وإناثاً، في وضعية تخوّلهم الحق الدائم بطلب العدالة.

يشهد تاريخ أجهزة التجريد من السلاح على بناء مجموعات اجتماعية يُعمل على إبقائها في وضعية تكون فيها مستباحة. تترافق هذه الأجهزة مع تنظيم للوصول إلى الأسلحة والتقنيات الدّفاعية التي ترمو إلى لجم السلوكات المضادة المتعددة. فإلى جانب ما شهدناه من سيرورة لإعمال القضاء في حلّ الصراعات طوال فترة الحداثة، التي قامت على تأطير هائل للنزاعات الاجتماعية والمواجهات "بين الأنداد" عبر حضّ الأفراد على اللجوء إلى العدالة والقانون، نجد السيرورةَ نفسها وقد أنتجت حيّزاً لا تنطبق عليه المواطنة. إن استبعاد الفرد من دائرة الحق في أن يكون منيعاً إنما يستتبع خلق ذوات يتعذّر الدّفاع عنها لكونها ذواتاً "خطيرة" ومعنَّفة ومذنبة دائماً وأبداً، في حين أُعدّ كل شيء كي تتحوّل إلى ذوات عاجزة عن الدّفاع عن نفسها.

التزهّد القتالي: ثقافات الدّفاع الذاتي العبودي

تقنيات قتالية مواربة وانتهاكية وغير رسمية... ثمة نسب آخر للممارسات الدّفاعية للذات هو نسب مطمور ومغمور لا يتبع مسار التاريخ الحقوقي السياسي للدفاع المشروع، وإنما يقتفي أثر الطرف الآخر المقابل المناهض له. من هذا المنظور، يتيح تاريخ الثقافات القتالية التي نشأت لدى عبيد "بأيدٍ عارية" الإحاطة بأنماطٍ للتذويت

Sautayra (*Législation de l'Algérie*, op. cit., p. 269 et suivantes) الذي يفهرس الأفعال "الرذيلة أو الألفاظ المهينة الموجّهة إلى ممثّل أو عنصر من السلطة، بما في ذلك خارج تأديته وظيفته (...) لم تكن الجلبة والكلمات النابية والشجار وغيرها من أفعال الفوضى، خاصة في ساحات السوق، من الخطورة بما يكفي لاعتبارها جنحة، بينما اعتبرت جنحة التعليقات التي تُطلق على الملأ بغرض إضعاف الاحترام الملزم للسلطة".

[1] "المستعمَر مذنبٌ على الدوامَ أمام هذا العالم الذي رتّبه المستعمِر. وذنب المستعمَر ليس ذنباً مقترفاً، بل هو بالأحرى نوع من اللعنة، وأشبه بالسيف المسلط علىَ رأس ديموقليس Damoclès".
انظر:

Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, 1961, La Découverte, Paris, 2002, p. 54.

تمثّل أنماطاً من المقاومة لا تندرج ضمن زمانية كلاسيكية للمواجهة، لجهة أن هذه المواجهة تكون داخل تلك الأنماط مرجأةً إن جاز التعبير.

يصف فرانز فانون Frantz Fanon في كتابه *Les damnés de la terre* [معذّبو الأرض] كيف يوقف الاستعمار الزمنَ ويعمل على ترسيبه خلف الحواجز الذي يقيمها في المكان وتعمل على تقطيعه (مكان المدينة المقسّمة إلى منطقتين: منطقة المستوطنين المضيئة والنظيفة والثرية، ومنطقة يحتشد فيها الأهالي وتغص بهم كما الجرذان)، بأن يحاصر المستعمَرين ويلزمهم مكانَهم بعيداً منه. تُفرض إعاقة تامة على أجساد المستعمَرين في العالم الاستعماري إلى حدٍّ يفقدها أي إمكان للدفاع عن نفسها بدنياً ونفسياً ضد العنف. هكذا، يتسمّر المستعمَر أمام جسده ويشاهد العنف الممارس عليه كجسد غريب عنه رافضاً الحلول فيه، ومأخوذاً في حالة من الجمود داخل هذه الحلقة المفرغة للقسوة. والحياة التي تدبّ من جديد في جسد المستعمَر لا تأتيه إلا عبر زمانية حُلمية. خارج الزمن يستطيع الفرد من الأهالي أخيراً أن يطلق حركة عضلته تخيلياً:

> يجثو المستعمَر وهو أقرب إلى الموت منه إلى الحياة، مسترسلاً في حلم واحد خالد لا يتغير (...) إن أول شيء يتعلمه الأهالي هو أن يلزموا أماكنهم وألّا يتجاوزوا الحدود. لذلك، كانت الأحلام التي يحلمونها عضلية، أحلام فعل، أحلام هجوم وعدوان (...) إن المستعمَر أثناء الاستعمار لا يفتأ يُحرر نفسه من التاسعة مساءً إلى السادسة صباحاً.[٢]

يرى المستعمَر جسدَه في المنام في حركة مستمرة، فيركض ويثب ويسبح ويضرب. وتنشأ لديه ذات توهّمية تحرّف تجربته المعيشة وعلاقته بالزمان والمكان. يظلّ المستعمَر في حالة من الجمود خلال حياته النهارية، واقعاً أسير هذا "الإعصار الحُلمي"[٣] الذي يلجأ إليه في محاولة منه للنجاة من المنظومة الاستعمارية. لكن حالة

2 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., pp. 52-53.
يقول فانون أيضاً في هذا الصدد: "يتمثّل عمل المستوطِن في جعل أحلام المستعمَر بالحرية في مصاف المستحيل. ويتمثّل عمل المستعمَر في تخيّل جميع السيناريوات المحتملة للقضاء على المستوطِن". (المرجع نفسه، ص. ٨٩).

٣ المرجع نفسه، ص. ٥٧.

الجمود هذه هي أيضاً حالة من التوتر العضلي المكبوحة الجماح بصورة مستمرة، وهي كذلك توعّد بالانتقام لا هوادة فيه:

> هو في عضلاته مترقب دائماً (...) هذه الرموز الاجتماعية: رجال الدرك والأبواق التي تلعلع أصواتها في الثكنات والاستعراضات العسكرية والعلم المرفرف في الأعالي، هذه الرموز الاجتماعية التي تكبت وتحرّض في آن لا تعني عنده: لا تتحرك، بل تعني: هيّئ ضربتك تهيئة جيدة.[١]

إن هذا التوهّم بجسد يتعدى حدوده وبإطلاقٍ للوجود العضلي إلى ما لا نهاية يُمثّل بوتقة ذاتية مَرضية مجرّدة من أي قدرة واقعية، لتصير الذات المستعمَرة والمستلبة مجرّد شاهد قلِق على تجريد جسدها الخاص وقدرتها على الفعل من ماديتها ووجودها الواقعي. لكن تنشأ من سيرورة التجريد من الواقعية هذه آلية تحرّرٍ تمرّ بالضرورة عبر نوع من الإحساس المنتفض أو المطلق العنان بالأحرى، ولذا تكون آلية تحررية موسومة بعنف لا يرحم. وما إن تتراخى الوحشية الاستعمارية لو لمجرّد لحظة واحدة، حتى ينفجر الفرد الذي لم يصر ذاتاً بعد في وجهها، ويأخذ الدّفاع الذاتي طابع النشوة. هكذا، إن عمل العنف نفسه، الذي به وعبره يجري إخراج المستعمَر عن طوره، هو الذي يدفعه إلى تحرير نفسه وإلى أن يصير ذاتاً.[٢] لا شك في أن الوقوع في أسر جسد شبحي تعود إليه الحركة كل ليلة يضع صاحبه في موقف تعذيبي. لكن هذا الموقف قد يخلق نمطاً من الاستياء ذي نزعة قتالية، وتربّصاً عضلياً، واستعداداً للمعركة، فالمستعمَر "ينتظر بصبر نافد أن يغفل المستعمِر قليلاً حتى ينقض عليه"[٣]. هكذا يتركّز مفعول كل عنف استعماري على شلّ الحركة، فهو يلجمها، ويُنتج جسداً قابعاً في قعر الذعر. ولمّا كان هذا الشلل نتيجةَ قمع متواصل وإخضاع للمراقبة، فإنه يشكّل أيضاً علامةً على حالة دائمة لجسد في توتر دائم لا يني يعرض أمامه مشهد

---

١ المرجع نفسه، ص. ٥٤.

٢ انظر:

Elsa Dorlin, "To Be Beside of Oneself: Fanon and the Phenomenology of Our Own Violence", *South as A State of Mind*, #3/2016, pp. 40–47.

3 Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 54.

المواجهة المرتقبة لجسد متربص ولإيماءة في حالة تأهب تنتظر تحوّلها إلى ضربة: "حالة غليان عضلي دائمٍ"[1]. ولئن يجد هذا التوتر العضلي، بالنسبة إلى فانون، منفذاً له أولاً في صراعات بين الإخوة، ولئن خبا وتروّض عبر "أساطير تبث الرعب في الفرد" (داخل "بنية فوقية سحرية"[2]) وتحرَّر في "أنواع من الرقص تضعه في حالة من النشوة إلى هذا الحد أو ذاك"[3]، فإن الدخول في صراع من أجل التحرير من شأنه أن يُرشِد ويعيد توجيه هذا العنف الملجوم والمتخيّل والمستَشرف، ويحوّله إلى عنف واقعي. كذلك إن هذه الأشكال التنفيذية التي ذكرها فانون (الصراعات بين الإخوة والأساطير والسحر والرقص) قد تجعل ممكناً هذا التوجهُ الجديد من العنف العقيم إلى العنف التاريخي والكلي، والممثَّل بالصراع من أجل التحرر. وعلى افتراض أن هذه النسخ المصطنَعة عن جسد متخيَّل (الواردة في هذه الأنماط التنفيذية) هي نمط تحضيري للمواجهة، نستطيع أن ندعم فكرة مفادها أن المعركة المتخيَّلة ليست نوعاً من الدّفاع الذاتي النفسي فحسب، بل نوع من التدريب الجسدي وتصوّر استباقي لمشهد الدخول في العنف الدّفاعي.

لم يغب هذا الأمر عن بال المستوطنين كلياً. على سبيل المثال، منعت المادة ١٦ من *Le code noir* منذ نهاية القرن السابع عشر تجمّعات العبيد التابعين لأسياد عدة ليلاً نهاراً وسواء كانت معدّة أو اتفاقية، بما في ذلك التجمعات الاحتفالية.[4] هكذا، نظر إلى أي مزيج من الرقص أو الغناء أو الموسيقا،[5] يكتسي استعراضه وضعية صراعية على شكل دائرة، بوصفه ثقافة قتالية بـ"أيدٍ عارية" تستثير فزعاً أبيض. خير مثال على

---

١ المرجع نفسه، ص. ٥٥.

٢ المرجع نفسه، ص. ٥٦.

٣ المرجع نفسه، ص. ٥٧.

٤ جاء في *Le code noir*: "دعونا نمنع أيضاً العبيد الذين ينتمون إلى أسياد مختلفين من التجمع معاً ليلاً أو نهاراً تحت ذريعة حفلات الزفاف أو غير ذلك، إما في منزل أحد أسيادهم وإما في مكان آخر، ناهيك عن الطرق السريعة أو الأماكن النائية". انظر:

Louis Sala-Molins, *Le Code noir*, op. cit., p. 122.

٥ لئن منع *Le code noir* في القرن السابع عشر الموسيقا، فإن قوننة التجمعات والرقصات والموسيقا ظلّ خاضعاً لتقدير السكان وبيد السلطات الإقليمية. هكذا، لم تطبق المادة ١٦ في غوادلوب إلا نادراً. انظر في هذا الصدد:

Luciani Lanoir L'Etang, "Des rassemblements d'esclaves aux confréries noires", *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, no 152, 2009, pp. 3–14.

ذلك ما كتبه الأب لابا Labat:

> نحتاط بالتدابير في الجزر لكي نمنع حفلات رقص كاليندا (calendas)، ليس بسبب الوضعيات غير المحتشمة والشهوانية التي يتألف منها هذا الرقص فحسب، لكن أيضاً لمنع الفرصة لانعقاد الكثير من تجمعات الزنوج الذين إذ يجدون أنفسهم مجتمعين في غمرة الفرح والخمرة في رؤوسهم في غالبية الأحيان يستطيعون القيام بتمردات وانتفاضات أو حتى تنظيم أنفسهم بغرض السرقة. مع ذلك، ورغم جميع هذه التدابير والاحتياطات التي يمكن لأسيادهم اتخاذها، فمن شبه المستحيل ثنيهم عنها.[١]

يجري الارتياب من خطوة راقصة فتُعدّ بمكانة انخراط فعلي في القتال. حظرت لوائح عدة في نهاية القرن الثامن عشر التجمعات والرقصات القتالية الليلية في جزر الأنتيل وغويانا، مثل رقصات كاليندا، وهي تسمية نكاد نعثر عليها في جميع اللغات المحلية الكريولية.[٢] ولم يُسمح سوى برقصات بامبولا[٣] (bamboulas)، وهي رقصات

1 Jean-Baptiste Labat, *Nouveaux Voyages aux Isles françoises de l'Amérique*, Cavalier, Paris, 1722, vol. 4, pp. 153-154.

نقرأ أيضاً في هذا الشأن: "يصل الزنوج فيها (الحفلات الراقصة) إلى حالة من السكر إلى حدٍّ ينبغي معه إجبارهم دائماً على إنهاء هذا النوع من الرقصات المكنّاة كاليندا، التي تقام في وسط الحقل وعلى أرض مستوية بحيث لا يعيق حركات أقدامهم أي عائق." انظر:

Moreau de Saint-Méry, *De la Danse*, Bodoni, Parme, 1801.

وورد أيضاً في:

Jean Fouchard, *La Meringue, danse nationale d'Haïti*, éditions Henri Deschamps, 1988, p. 39.

٢ في لويزيانا وغيانا وهايتي (حيث أطلق عليها أيضاً في فترة سان-دومينغ اسم شيكا chica) ومارتينيك وغوادلوب. انظر:

André Thibault (éd.), *Le Français dans les Antilles: études linguistiques*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 38.

نعثر في مدغشقر ومايوت وريونيون على رقصة مورانغ (moringue، أو مورانجي moraingy)، وهي رقصٌ قتالي مؤلف من حركات بهلوانية وركلٍ وتقنيّات مصارعة. اختفت هذه الرقصة في الخمسينيات لكنها عادت في التسعينيات وما زالت تُمارَس حتى اليوم. انظر:

Jean-René Drainaza, *Techniques et apprentissage du moring réunionnais*, Comité Réunionnais de Moring, 2000, et Guillaume Samson, Benjamin Lagarde, Carpanin Marimoutou, *L'Univers du maloya: histoire, ethnographie, littérature*, Océan éditions/ DREOI, Saint-André, La Réunion, 2008.

٣ انظر:

منتشرة بين العبيد تجري على وقع الطبول (بامبولا تعني الطبلة) ويُنتخب فيها ملكة وملك برضى واستحسان البيض غالباً.[١] أمّا رقصات كاليندا، فاستمرت خلسةً في الليل وبعيداً عن أنظار البيض، في التلال. تتألف هذه الرقصات من حركات تلاكمية تنتظم على إيقاع قرع الطبول وتصحبها شعائر سحرية، وتجمع بين مختلف تقنيّات القتال من عصيّ وركلات ولكمات وحركات العرقلة بالأرجل وحركات بهلوانية، وجميعها موروثة من المهارات القتالية العابرة للأطلسي والمرتبطة بحقبة الاتجار بالعبيد (ولا سيما في ما يتعلق بالتقنيات الأفريقية وتلك الخاصة بالأهالي[٢] وبالأوروبيين). لذا، يمكن لهذه الرقصات أن تؤوّل كتحضيرات حقّة للمواجهة. نستطيع أن نذكر[٣] من بين هذه الرقصات في جزر الأنتيل الفرانكفونية ومدغشقر وجزر ماسكارين: سوفي فايان (sové vayan) وبيرنادين (bèrnaden)، ومالويه (maloyé) (تعني العصا) في غوادلوب، وكوكويه (kokoyé) وبخاصة داميه لادجا[٤] (danmyé ladja) (تتألف من حركات كبيرة وركلات ولكمات، بلا رقص) في مارتينيك حيث نرى أيضاً وُولو (wolo) أو ليبو (libo) (تتألف من تقنيات قتالية انسيابية يمكن فيها للمقاتلين تعليق شفرات بأقدامهم)،

Jacqueline Rosemain, *La Musique dans la société antillaise 1635-1902 (Martinique-Guadeloupe)*, L'Harmattan, Paris, 1986 et *La Danse aux Antilles: des rythmes sacrés au zouk*, L'Harmattan, Paris, 1990.

١ بل بتشجيع منهم أيضاً، ظناً منهم أنهم بدفعهم "الزنوج إلى الشراهة في الشرب والبغاء" سيستطيعون زيادة حجم "ماشيتهم". انظر:

Luciani Lanoir L'Etang, "Des rassemblements d'esclaves aux confréries noires", art. cit., p. 6.

٢ ولا سيما ما يتعلق منها بالرموز الدينية لأهالي أميركا، مثل الرُقيات التي عثر عليها العبيد في الأراضي التي كانوا يعملون فيها. انظر

Odette Mennesson-Rigaud, "Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti", *Présence Africaine*, no XVIII/XIX, 1958, pp. 43-67.

٣ انظر:

Thomas J. Desh-Obi, *Fighting for Honor: The African Martial Art Traditions in the Atlantic World*, The University of South California Press, 2008, p. 132.

٤ حول داميه لادجا يمكننا الاطلاع على الفيلم ag'ya [أغيّا]، وهو دراسة حول بيغوين (biguine) وداميه لادجا للراقصة ومصممة الرقصات والأنثروبولوجية الأفريقية الأميركية كاثرين دونهام Katherine Dunham (١٩٠٩-٢٠٠٦)، أنجزتها خلال رحلة لها في هايتي وجمايكا ومارتينيك عام ١٩٣٦. صممت عام ١٩٣٨ رقصة أطلقت عليها اسم "أغيّا" وعرضِت لأول مرة في شيكاغو. انظر الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=Rl4CEEse_fI (dernière consultation juillet 2017).

وأخيراً مورانغ[١] (moringue) في مدغشقر وجزر الرينيون.[٢]

من الصعوبة بناء تاريخ مفصّل لهذه الممارسات والثقافات المرتبطة بالدّفاع الذاتي العبودي،[٣] وذلك بسبب اعتمادها على أرشيف المهيمنين الوحيد. مع ذلك، لا مراء في أن هذه الرقصات القتالية تندرج ضمن طرق ثقافية ذات طبيعة مقاوِمة[٤] ومرمَّزة اختفت مع نهايةِ القرن التاسع عشر وبداية العشرين في الكاريبي والأميركتين. تمّ إحياؤها منذ ذلك الحين بكيفيات مختلفة، وصارت تندرج من الآن فصاعداً ضمن "ثقافة كريولية"

١ للاطلاع في شأن مورانغ:

André-Jean Benoît, *Sport colonial: une histoire des exercices physiques dans les colonies de peuplement de l'océan Indien, la Réunion, Maurice, des origines à la fin de la Seconde Guerre mondiale*, L'Harmattan, Paris, 2000.

٢ من جهته، يفهرس توماس أ. غرين Thomas A. Green من بين تقنيّات المعركة بأيدٍ عارية الفنون القتالية ذات الأصل الأفريقي التالية: ماني (mani) (كوبا)، شات أوو (chat'Ou) (غوادلوب)، لادجيا (ladjiya) (مارتينيك)، بانجيه (pingé) (هايتي)، كونغو (congo) (أميركا الوسطى)، كابويرا (capoeira) (البرازيل)، بروما (broma) (فنزويلا)، سوزا (suza) (سورينام). انظر:

Thomas A. Green, Surviving the Middle Passage: Traditional African Martial Arts in the Americas", in Thomas A. Green et Joseph R. Svinth (dir.), *Martial Arts in the Modern World*, Praeger, 2003, p. 129.

كانت جوبا (juba) - رقصة وموسيقا قتالية للعبيد - تستثير لدى البيض في الولايات المتحدة الخوف والإعجاب في آن بسبب الحركات الخاطفة للأرجل. انظر:

Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection*, New York, Oxford University Press, 1993.

٣ لئن كانت الدراسات حول كابويرا متوفرة، فإنها نادرة عندما يتعلق الأمر بالفنون القتالية في منطقة البحر الكاريبي، مع استثناء ملحوظ للدراسات حول مورانغ وداميه. في ما يخص الأخيرة، يجب أن نذكر العمل الاستثنائي لبيير درو Pierre Dru (تحت إشراف جيري ليتان Gerry L'Etang):

Aux sources du danmyé: le wolo et la ladja, Université des Antilles Guyane, 2011.

يجب أيضاً أن نشير إلى عمله داخل جمعية AM4:

http://am4.fr/ (dernière consultation juillet 2017).

٤ يقدم ريتشارد بورتون Richard Burton تحليلاً ينطلق فيه من دراسة رقع ثقافية متنوعة (من بينها فودو في هايتي والراستافارية في جامايكا) ليبيّن آليات الشدّ والجذب بين الثقافات المعارِضة وحركات المقاومة السياسية، كما لو كانت الأشكال الثقافية توفّر بديلاً عن حركات المقاومة الممتنعة التي تُنهك في تهديد بنى السلطة، وفي الوقت نفسه وسيلةً لحماية نفسها منها والانخراط في تمرّد ذي طابع دائم. انظر:

Richard D. E Burton, *Afro-Creole. Power, Opposition and Play in the Caribbean*, Cornell University Press, Ithaca, 1997, p. 263-265.

انظر أيضاً القراءة والتحليل اللذين قدمتهما كريستين شيفالون عنه:

Christine Chivallon, "Créolisation universelle ou singulière?", *L'Homme*, 2013/3, no 207-208, pp. 37-74.

عملت على التخفيف إلى حد ما من عنفها لتحوّلها إلى "إرث فكري"[1] يدخل في تكوين الذاكرة وكتابة التاريخ المتحدرين من الثقافة الأفريقية.[2]

مع ذلك، نعثر في جميع هذه الثقافات على قاسم مشترك يتمثّل في الواقع الاستعماري الذي أسهم في تكوينها، فجرّمها وراقبها وحوّرها وضبطها ووظّفها وأخرجها إلى الملأ، خاصة عبر المعارك حتى الموت بين العبيد التي نظّمها المستوطنون.[3] اكتست هذه الثقافات القتالية والموسيقية الشتاتية،[4] على المستوى المحلي وبطرائق متنوعة، طابعاً كريولياً. نعني بـ"الكريولية"، تبعاً لتحليلات كريستين شيفالون Christine Chivallon، ما يُشكل في هذه الثقافات "ابتكاراً لطرائق تتماشى مع السلطة"[5]. أي أن ممارسات الدّفاع الذاتي هذه تُمثّل في آن تقنيات تدريبية للمعركة وأشكالاً خضعت للترميز داخل إطار الروابط الاجتماعية الهرمية الخاصة بالمجتمعات العبودية. هكذا، نجد كيف يُصاغ طابعها القتالي داخل ظاهرياتٍ للجسد الراقص وعبرها، وكذلك عبر باطنية تجد تعبيرها في شعائر السحر، مثل فودو[6] (vodou)، وفي الاحتفالات والمراسم (ولا سيما الأمسيات الجنائزية) أو في المعتقدات المتعلقة بنشأة الكون. إضافة إلى

---

1 Thierry Nicolas, "Politique patrimoniale et "patrimonialisation" aux Antilles françaises", *Techniques & Cultures*, no 42, 2003, pp. 131–140.

٢ كابويرا هي المثال النموذجي عن ذلك، وربما كانت التقنية الأكثر توثيقاً حتى هذا اليوم. انظر:
Maya Talmon Chvaicer, *The Hidden History of Capoeira: A Collision of Cultures in the Brazilian Battle Dance*, University of Texas Press, Austin, 2008 et Benoît Gaudin, "Capoeira et nationalisme", *Cahiers du Brésil contemporain*, EHESS, 2009 et "Les maîtres de capoeira et le marché de l'enseignement", *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 179, 2009, pp. 52–61.

٣ انظر:
Julian Harris Gerstin, "Traditional music in a new social movement: the renewal of Bèlè in Martinique (French West Indies)", *thèse*, University of California, Berkeley, 1996.

٤ نعثر في منطقة الكاريبي والبرازيل على تقنيات شبيهة بأنغولو (engolo)، وهو فن قتالي من أصل أفريقي قديم، أو بالقتال السنغالي لامب (lamb). انظر
Yvonne Daniel, *Caribbean and Atlantic Diaspora Dance: Igniting Citizenship*, University of Illinois Press, 2011, p. 162
مع أنه من الصعب حتى الآن التصديق على وجود نسب في ما بينها. انظر أيضاً:
Maya Talmon-Chvaicer, *The Hidden History of Capoeira,* op. cit., p. 19 et suivantes.

5 Christine Chivallon, "Créolisation universelle ou singulière?", *L'Homme*, op. cit., p. 54.

٦ مذهب ديني توفيقي يقوم على معتقدات مؤسسة على شعائر سحرية. يعتقد أتباع هذا المعتقد أن بإمكانهم إلحاق الأذى بأعدائهم بغرس دبابيس في دمى تُمثّل هؤلاء وحرقها على أمل أن تصيبهم اللعنة. (م.)

ذلك تبدو جميع هذه الممارسات متّسمة بفكرة المهارة التكتيكية وبإعطاء الأهمية للمكر وللمعركة المفتوحة: لا يخضع المقاتلون لأي قاعدة، ويتحركون دون توقف وفق إيقاع متنوع وبما شاؤوا من تقنيات، فيحاكون ويتظاهرون ويتجنبون ويضللون ويهاجمون... لا يقتصر الدّفاع على مجرّد مجموعة من الضربات المؤثّرة، بل يندرج ضمن ذكاء انتهازي يعتمد على المجريات الواقعية للمعركة، التي تأخذ مسار الحركة الراقصة الدائمة. تأسر هذه الحركة الخصمَ وتبلبل إدراكه وتعوق توقّعه الضربة.[١] إذاً، يعتمد العراك على مَن يفرض إيقاعه، إمّا بأن يتبع وإما بأن يتحدى إيقاع الطبلة الذي تنتظم وفقه دائرة المقاتلين المتدربين. أسهمت جميع هذه الأبعاد في إيجاد شكل توفيقي للدفاع الذاتي العبودي الذي مزج تقاليد وتقنيات وثقافات تلاكمية واستعراضية راقصة تتكون في الوقت نفسه من تقنيات جسدية وإيقاعات وفلسفات ومعتقدات باطنية خاصة بالمعركة،[٢] بغية خلق منظومة للدفاع الذاتي من شأنها أن تضمن شروط البقاء على قيد الحياة.

يصف مورو دي سان ميري Moreau de Saint-Méry هذه الثقافة التوفيقية للدفاع الذاتي العبودي في معرضه كلامه على سان-دومينغ، فيقول: "ليست كاليندا وشيكا (chica) الرقصات الوحيدة التي أتت من أفريقيا إلى المستوطنة. ثمة رقصة أخرى معروفة منذ زمن طويل في الجزء الغربي بصورة أساسية تحمل اسم فودو (vaudoux).

---

١ قدّم بيير درو Pierre Dru تحليلاً لهذه النقطة بالتحديد بالنسبة إلى داميه (damnyé):
http://www.lesperipheriques.org/ancien-site/journal/13/fr1318.html
(dernière consultation juillet 2017).
نعثر أيضاً على هذه الفكرة في كابويرا مع مفهوم مالاندراجم (malandragem) (الذي يشمل كل "الحيل" التي يلجأ إليها ممارسو كابويرا للنجاة من هذه الحياة البائسة). يشتمل مالاندراجم أثناء المعركة الفعلية على "التخفّي والحكمة والخداع الذي يجعل الفوز من نصيب اللاعب ليس بسبب قوته البدنية، وإنما ارتكازاً على فن الخداع ولعب المراوغة". انظر:
Albert Dias, Mandinga, Manha & Malicia: una historia sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910-1925), EDUFBA, Salvador, 2006, p. 18.
وردت في المصدر الآتي:
Monica Aceti, "Des imaginaires en controverse dans la pratique de la capoeira: loisir, "métier" et patrimoine culturel immatériel", *STAPS*, 2010/1, no 87, p. 109-124 (dernière consultation sur CAIRN en juillet 2017).

٢ تكون رقصة لادجا (ladja) القتالية على الخصوص محاطة بالسحر الذي يمدّ المقاتل بالقوة.

لكن لا ينبغي أن يقتصر النظر إلى فودو على مجرّد كونها رقصة، ذلك أنها مصحوبة على الأقل بظروف تضعها في مصاف الكيانات التي تحظى فيها الخرافة والممارسات الغريبة بنصيب كبير. يقول زنوج الآراداس (aradas) – هم الروّاد الحقيقيون لفودو في المستوطنة، ومَن يحفظون مبادئها وقواعدها – إن "كلمة فودو تعني الكائن الكلي القدرة والفوق الطبيعي الذي عليه تعتمد الحوادث التي تقع في هذا العالم"[1]. تتيح الإشارة إلى فودو[2] في كتابة التاريخ الاستعماري إحاطةً أفضل بتنوع وتواشج تقنيات المعركة العبودية[3] التي ترتكز على استدعاء واحتواء واستدماج قوة طبيعية وروحية بغية الدّفاع عن النفس في مواجهة المنظومة العبودية. وبسبب الشعائر السحرية التي

1 Médéric Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *La Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de Saint-Domingue*, vol. 1, 1797-1798, Société Française d'Histoire d'outre-mer, 2004, p. 64.

٢ ستفرض الثورة الهايتية بصورة قاطعة فودو كعنصر مكوّن للسردية التحررية العبودية. تشهد على ذلك احتفالية بوا كايمان Bois Caïman في ١٤ آب/ أغسطس ١٧٩١، الذي تعاهد خلالها أنصار التمرد المستقبلي بـ"ميثاق دموي"، وما لبث هذا التمرد أن صار أسطورة وطنية في هايتي.

٣ ما زال النقاش الدائر حول أهمية الدور الذي أدته فودو في الثورة الهايتية مفتوحاً. عام ١٩٥٨ كتبت أوديت ريغو في هذا الصدد: "في هذا الموضع، تمثُل الظاهرة الأشد غرابة في تاريخ هايتي رغم أهمية التنجيم والتجربة الاجتماعية لرجال مثل ماركندال Markandal وبياسو Biassou وديسالين Dessalines أو حتى توسان لوفيرتور Toussaint-Louverture، فالملابسات التي قادت الزنوج إلى الاستقلال لم تتأتَّ من تأثير رجل، بل من شعلة غامضة ولد منها ما يُشكل أكثر أبطال هايتي نقاءً وعظمة، أي الاتقاد الديني الذي استلهمه زنوج سان-دومينغ من ممارسي فودو الأفارقة، الذي كان من وجهة النظر العملية أقوى الأسلحة المستخدمة خلال الحروب المسماة حروب الاستقلال". انظر:

Odette Mennesson-Rigaud, "À propos du vaudou", *Bulletin du bureau d'Ethnologie*, III, no 16, cité par elle-même, "Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti", op. cit., p. 56.

انتقد الباحث التاريخي غابرييل دوبيان Gabriel Debien هذا الاتجاه بدعوى أن العناصر التي تسمح بتأكيد وجود ثقافة فودو عابرة لجميع العبيد ومرتبطة بـ"الكريولية" ليست معروفة بما فيه الكفاية. انظر:

Gabriel Debien, Les travaux d'histoire sur Saint-Domingue, chronique, *Revue française d'outre-mer*,
vol. 47, no 167, p. 257

للاطلاع حول فودو في سان-دومينغ، انظر:

Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs:De Saint-Domingue à Haïti*, Karthala, Paris, 1987; David Geggus, "Marronage, voodoo, and the Saint Domingue slave revolt of 1791", *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, vol.15, 1992, p. 22-35 et Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*, Harvard University Press, 2005.

لا سبيل للوقوف في وجهها والتي جعلت هذه التقنيات الصراعية مخيفة في أعين المستوطنين والعسكريين والمبشرين، رأى البيض المعارف الباطنية المتعلقة بالدّفاع الذاتي العبودي والخاصة بالشعوب المستعمَرة[١] بمكانة ممارسات شيطانية عدوانية قادمة من عالم آخر فقُمِعت جملةً وتفصيلاً في المستعمرات.[٢]

عندما بدأت الانتفاضة في سان-دومينغ عام ١٧٩١ وانتشرت في جميع أنحاء الإقليم، كانت موسومة بطابع هذه الشعائر الليلية التي لطالما تكررت تأديتها ليلاً في التلال. وُصف هذا التمرّد كرقصة دموية:

> لن نعثر على أكثر من ستين بندقية بين أيدي هذا الحشد. فقد تسلّحوا بالسكاكين والمعاول والعصي المعدنية والمقاليع. هاجموا البيض في الثالثة صباحاً. كانوا مصطفّين حول القرية تحضّراً للمعركة، وتعلو وجوههم علامات تصميم مدهش. كان السود يرمون بأنفسهم إلى الموت بمرح

---

١ على سبيل المثال، نشير إلى المقطع الذي خصّصه أوليفييه ب. نغويما أكوي لميزنغ (mesing)، وهو فن قتالي يجمع بين المصارعة والشعوذة، مارسه محاربو الفانغ (في غابون) ضد الجيش الفرنسي على الخصوص. في بداية القرن العشرين، تكلم الكولونيل ووبرت Wobert على "شعوذة الدفاع". انظر:

Olivier P. Nguema Akwe, *Sorcellerie et arts martiaux en Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 70.

مثال آخر هو "تمرد الملاكمين" في أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر في الصين، الذي يعد جزءاً من التقليد القديم للمجتمعات السرية. اعتزمت هذه الحركة المنظمة وفق مجموعات مختلطة طرد المانشو والغربيين من الصين واستخدام الملاكمة والسحر كمنظومة دفاع ذاتي. عام ١٩١٠ تكلّم الطبيب العسكري الفرنسي جان جاك ماتنيون Jean Jacques Matignon على هذه "الملاكمة المقدسة" " فكتب: "تترافق هذه الحركات بعبارات تعزيم وصرخات موزونة وتيارات مغناطيسية غريبة. إنهم بحق ممسوسون، ربما بتأثير ونشوة من المخدرات المنشطة. ويستحضرون دعم تشن وو Chen Wou، إله السحر، وكوان تي Kouan ti، سيد العصابات المسلحة. غالبيتهم من المراهقين، بل الأطفال من الصبيان والبنات، وبعضهم لم يبلغ سوى اثني عشر عاماً. هؤلاء هم الأسوأ. بالطبع، لو أن هؤلاء الملاكمين الصغار اقتصروا على جلسات شوصون (chausson) وسافات (savate)، ما تعدت أهميتهم حدود التاريخ الاسترجاعي للجمباز. تكمن المشكلة في أنهم يجسدون صحوة النزعة الوطنية الصينية الجديدة".

Dix ans au pays du dragon, Maloine, Paris, p. 12.

٢ ممارسات سوف تستثير لدى المستوطنين رغبة متواصلة في التنقيب عن سرها ومحاولة تصيدها كمعرفة يمكنهم الاستفادة منها، خاصة في ما يتعلق بعلم النباتات والطب. انظر:

Londa Schiebinger, *Plants and Empire*, op. cit. p. 12.

> بسبب التعصب الذي أصابهم من سحرتهم، متخيلين أنهم سينبعثون من جديد في أفريقيا. كان الضابط هياسينث Hyacinthe يدور بين الصفوف مسلّحاً بذيل ثورٍ قائلاً إنه يحرف الطلقات عن مسارها. أخذ يُحبط تحركات الخيالة البيض من جهة، ويرسل الهجمات ضد الحرس الوطني من جهة أخرى. لم يكن في مقدور الحرس الوطني المؤلّف من مستوطنين شباب من بورت-أو-برانس Port-au-Prince مقاومة رعونة المتمردين رغم شجاعتهم وبسالتهم وتجهيزهم الرائع. فقد خسروا مواقعهم عندما استأنف فيليبير Philibert المعركة برفقة الأفارقة الذين كانوا معه. كان القتال حامي الوطيس من كلا الطرفين. أطاحت أفواج أرتوا Artois ونورماندي بنيران حيّة ومستمرة من كتائبها خطوطاً كاملة من السود الذين كانوا يندفعون نحو الحراب عشوائياً. أخذ جنود الخيالة يقومون باختراقات ذكية في هذه الأثناء، لكن سرعان ما كان المتمردون يدفعونهم داخل القرية ويتشبثون بغضب بأحصنتهم فينزلونهم عنها ويقتلونهم. وقعت المذبحة الأكثر بشاعة في المنطقة التي تحتلها مدفعية برالوتو Praloto. اندفع السود بتهور نحو المدافع، لكنهم سُحقوا تحت صليات المدفعية الفتاكة، فتراجعوا قليلاً، لكن هياسينث أشعل من جديد حماستهم بكلماته ملوّحاً بذيل الثور: إلى الأمام! إلى الأمام! كرات المدفعية غبارٌ. لم يكن يخشى الموت وأخذ يتقدم في طليعتهم، وسط الطلقات ونيران المدفعية. كان من بين المتمردين من يستولي على بعض كرات المدفعية ويحتضنها ولا يتركها حتى يموت. في حين يُدخِل آخرون أيديهم داخل فوهة المدافع لكي ينتزعوا الكرات منها، ويصرخون قائلين لرفاقهم: تعالوا تعالوا، لقد أمسكنا بها! الكرات تنطلق وتتقطع أوصالهم متطايرة إلى البعيد.[1]

يرجع أيضاً ظهور الممارسات التزهّدية القتالية السريّة وذات الدلالات المختلفة جزئياً إلى استحالة وقوع مواجهة متواقتة وبأسلحة متكافئة. أجبر السياق الاستعماري

1 Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, Imprimerie J. h. Courtois, Port-au-Prince, 1847, pp. 99-100.

العبيدَ على اختلاق مشاهد محوّرة ومحرّفة ومجازية للمواجهة. كذلك تحوّلت هذه المعارك المرحَّلة والمؤجّلة إلى نوع من مباريات متخيَّلة بين أنداد.[1] من ذلك انطلق جيمس سكوت James Scott للفصل بين "النص المبطن" و"النص العلني" لحركات المقاومة:

> يكمن مفتاح النجاة البعيدة المنال بالنسبة إلى جميع الذين عرفوا الإخضاع عبر التاريخ، أكانوا منبوذين أم عبيداً أم أقناناً أم أسرى أم أقليات عوملت بازدراء، في التنازل عن كبريائهم وكظم غيظهم وكبح اندفاعة العنف البدني. إن هذا الإحباط المرتبط بإمكان المعاملة الآلية بالمثل داخل علاقات الهيمنة هو أفضل ما يمكن أن يتيح لنا فهم مضمون العلاقة المبطّنة. تمثِّل هذه العلاقة في مستواها الأولي الخالص نوعاً من التحقق الفعلي التوهّمي – أحياناً ضمن إطار الممارسات نفسها – للغضب والاعتداء المستثارين لكن الممنوعين بفعل وجود الهيمنة.[2]

كذلك، يضع سكوت يده على هذه الفكرة المتمثِّلة في استحالة "المعاملة بالمثل" التي من شأنها أن تُرغِم لوقت ما على تأليف شروط ذهنية أو جزئية لهذه المعاملة، والتي يمكن القول إنها تشكّل في الوقت نفسه شروطاً مميتة. كذلك، قد يدير المضطهَد هذه المعركة المؤجلة ضد المضطهِد نحو نفسه وقومه، فينشأ الاقتتال الداخلي كشكل تطهيري وضروري بغية اختبار وتحقيق هذه التوهم بالصراع المقموع. وعليه، يمكننا الكلام على أثر مزدوج لهذه الكيفية التي اتبعتها الهيمنة والقائمة على لجم وتأجيل المواجهة بغية ضمان شروط ديمومتها، فهي من جهة، إذ تضيّق على المهيمن عليهم وتسمرهم في مكانهم، فإنها تبقيهم في حالة توتر دائم من شأنها أن تؤجج الأنماط الصراعية المدمِّرة ذاتياً، لكن هذا التوتر من جهة أخرى يُمثّل فعلياً نوعاً من التدريب

---

١ السبب الذي ذكرته السلطات ودفعها إلى منع ممارسة دامنه في مارتينيك، حيث صدرت مراسيم بلدية عدة تجرّم هذه الممارسة بدءاً من ١٩٤٧. شاهد الفيلم الوثائقي:

Narinderpal Singh Chandok, *Le Danmyé, l'art martial créole*, ISP Production, 2014.

2 James C. Scott, La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne, trad. Olivier Ruchet, Amsterdam, Paris, 2008, p. 51.

في شروط "واقعية" (دون أي حصيلة ترميزية) وتراكماً لعنف شديد وانفجاري، ونوعاً من التنشئة الاجتماعية القتالية الراديكالية. جملة القول: تجسّد هذه الوضعية الموجّهة على هذا النحو المزدوج دفاعاً ذاتياً دون أي كيفية لصون الذات، فتنبئ بذلك عن البدء بصراع دفاعي لا يشكّل فيه الخوف من الموت حداً مقيِّداً أو حتى عقدةً ديالكتيكية.[١]



القوة السوداء للإمبراطورية: "تحيا البطريركية! تحيا فرنسا!"

يجب أن يُفهم تجريد العبيد والأهالي المنهجي من السلاح وإبقاؤهم في وضعية مستباحة بالتوازي مع تجنيدهم في سياسات الدّفاع الوطني حين يجري تسليح هذه الأجساد من أجل وضعها في الصفوف الأولى في مواجهة الموت. يعتني رعايا الإمبراطورية الذين تُسند إليهم "المهمات القذرة" بالجسد الوطني بأن يتولوا حمايته، فيعفون بذلك المواطنين والجنود الفرنسيين من الموت، والأهم من ذلك أنهم يوفّرون عليهم تأنيب الضمير عندما يرتكبون جزءاً من الانتهاكات في الغزو باسم النزعة الأبوية الاستعمارية.[٢] هكذا، تنظر قيادات الأركان الأوروبية إلى المجنّد من الأهالي بوصفه الشخص الذي يقوم بـ"العمل الجيد". حظيَ الرماة الذي استجلبوا من أفريقيا الغربية في بداية القرن العشرين إلى فرنسا بسمعة جيدة في العاصمة، فنظر إلى الرامي كشخص مقدام وأمين ومطواع. من المؤلفات المميَّزة التي تناولت هذا الموضوع بصورة

---

١ انظر مناقشة فانون لمفهوم الاعتراف في:

Peau noire, masques blancs, Paris, Seuil, 1952, p. 175 et suivantes.

٢ يعترف مانجان Mangin في خاتمة كتابه بأن السنغالي هو الوسيط الثمين بين المستعمَرين والمستوطنين: "سيزود الرماة السنغاليون المتقاعدون مجتمع الأهالي بالأطر التي يحتاجون إليها. لقد حرّرنا السكان من أشكال الهيمنة القمعية وحطّمنا الأطر التي كانت تشدّ الخناق بقوة على الأهالي، فاستعضنا عنها بإدارة أبوية لكن من على بعد: لا بد من وسيط بين المديرين النادرين والأهالي (...) سيُشكل المحاربون القدامى حجر الزاوية والأساسات، ولكي نجمع عناصر البناء كافة، لدينا بين أيدينا النزعة الوطنية التي هي بمكانة 'الإسمنت الاجتماعي'، وفق التوصيف الجميل لغوستاف لوبون Gustave Lebon". انظر:

La Force Noire, Hachette, Paris, 1910, pp. 346-347.

خاصة *La force noire* [القوّة السوداء]، الذي كتبه الملازم شارل مانجان[1] Charles Mangin عام ١٩١٠. نجد فيه تصنيفاً عرقياً للخصال القتالية لكل جندي، ويوصي بالاستخدام المكثّف للمستعمَرين المتحدرين من أفريقيا الغربية: "لا تمتاز الأعراق المتحدرة من أفريقيا الغربية[2] بخصال قتالية فحسب، بل جوهرياً بخصال عسكرية. فهم فضلاً عن حبهم المخاطرة وحياة المغامرة يتمتعون بقابلية الانضباط"[3]. يستند مانجان في هذه النسخة العسكرية عن "المهمة الحضارية"[4] إلى فكرة مفادها أن لدى الرجال الأفارقة حاجة طبيعية للقيادة، ويؤكّد أنهم جبلوا على الطاعة. أشادت قيادة الأركان بـ"النظام البطريركي البدائي" لدى بعض الأمم السوداء مشيرة إلى فضائل الأرواحية،[5] هذا النظام الذي يُلزم الأبناء والزوجات والخدم المنزليين طاعة رب الأسرة الذي يعملون من أجله.[6] يؤكّد الملازم الفرنسي أن لدى الرجال المتحدرين من القارة الأفريقية حاجة إلى قائد ويُقرّون عفو الخاطر بسلطة الضباط البيض بفعل حس الهرمية الذي جبلوا عليه، وذلك بخلاف العرب والبربر المتأهبين دوماً لـ"خيانة" العلم، إمّا لاتباعهم الإسلام وإما بسبب نمط عيشهم الترحالي.

أضف أن هذا الإذعان المنسوب إلى الجنود السود يرتبط بعرى وثيقة مع تنظيم

---

١ جنرال في الجيش الفرنسي (١٨٦٦–١٩٢٥).

٢ يندرج *La force noire* في مدوّنة أكبر تحتوي على قسم كبير من الأدب الرمادي المؤلف جوهرياً من كرّاسات توجيهية مخصصة للضباط وصف الضباط المستدعين لأداء خدم العلم في القوات الاستعمارية.

3 Charles Mangin, *La Force Noire,* op. cit., p. 234.

٤ في شأن "المهمة الحضارية"، انظر الفصل الذي خصّصه دينو كوستانتيني Dino Constantini لكتابات هنري ماسيس Henri Massis، المدافع الكبير عن الكاثوليكية المحافظة المتطرّفة، التي يدافع فيها عن غزو موسوليني لإثيوبيا. انظر كتاب ماسيس:

Henri Massis, *Défense de l'Occident*, Plon, Paris, 1927.

الفصل الذي كرّسه كوستانتيني لكتابات ماسيس:

"Manifeste pour la défense de l'Occident", *Le Temps*, 4 octobre 1935: *Mission civilisatrice*, trad. fr. Juliette Ferdinand, La Découverte, Paris, 2008, p. 139 et suivantes.

٥ كحال الكثير من العسكريين، يشيد مانجان بالأرواحيين ويحذر من المسلمين ساعياً إلى تخفيض الاحتياطي من الجنود المسلمين من ١/٣ (الحالي) إلى ١/٥ من الاحتياطي الاستعماري لمصلحة السكان السود من غير المسلمين:

La Force Noire, op. cit., p. 274.

٦ المرجع نفسه، ص. ٢٤٣.

العمل الخاص بـ"النظام البطريركي البدائي" الذي تعمل العقيدة العنصرية على تمهيته بوصفه كذلك. والواقع أن مانجان يعدّ التعليم القتالي يسيراً لأن بدن الجندي الأفريقي ونفسيته لم يفسدهما العمل في الأرض المناط تقليدياً بالنساء.[1] هكذا، يمكن للخدمة العسكرية ببساطة أن تؤدي لدى الشعوب المستعمَرة الدورَ التمديني الذي لم يؤده العمل، أي دور أداة التحويل التي من شأنها أن تمثّل بالنسبة إليهم مدخلاً إلى التاريخ. نعثر هنا أيضاً على اللازمة التقليدية للخطاب الاستعماري، أي لازمة الصفحة البيضاء (tabula rasa) التي يجري بمقتضاها تصنيف الشعوب المستعمَرة، بوصفها خارج حيّز علاقات الإنتاج، كشعوب تقف على أبواب التاريخ وتنتمي إلى الزمان الدوري والفطري والتكاثري وغير التراكمي للطبيعة، فضلاً عن النظر إليها كشعوب تفتقر أي تجربة أو معرفة أو علم أو مهارة متراكمة. يذهب مانجان إلى أبعد من ذلك فيدعم طرحه بالزعم بوجود علامات ارتدادية نفسية ووراثية: "يتعلم الرجل المجنّد الغِر بالتقليد والإيحاء. لم يفكّر كثيراً قبل الدخول إلى الخدمة، ويمكننا الولوج إلى لاوعيه حتى من دون المرور بوعيه نوعاً ما"[2]. مَثَل الرجل الأسود كمثل رجل تحت التنويم المغناطيسي نستطيع أن نعثر فيه على نفسٍ لم تدخل في حالة الثقافة، وبما هو كذلك، هو بمكانة الجندي شبه المثالي، ذراع تَحمل سلاحاً من دون أي تفكير.

يجد مانجان في هذا السياق حجة يرد بها على الذين يرون أن الخدمة العسكرية قد تحرم الإمبراطورية الفرنسية يداً عاملة زراعية من الأهالي، ضرورية في استغلال وتطوير الأراضي التي وحدهم العاملون المحليون يستطيعون تحمل شروطها البيئية والاجتماعية، فيقول: "ينبغي إثبات أن شروط العمل الزراعي تختلف لدى العرق الأسود عما هي عليه لدى الأبيض، إثبات مثلاً أن الأسود يعمل وحده ولا يجد لدى زوجته وأبنائه العون الذي يلقاه الفلّاح الأوروبي"[3]، فيخلص المؤلف إلى أن العمل في الأرض بالقارة الأفريقية يقتصر على وحدات عائلية فضلاً عن أن الرجال لدى بعض "الشعوب التي تمارس الزواج المتعدد"، بخلاف النظام البطريركي الأبيض، لا يعملون

---

١ المرجع نفسه، ص. ٢٣٦.

٢ المرجع نفسه.

٣ المرجع نفسه، ص. ٢٨٥.

أبداً في حقولهم ويقفون مكتوفي الأيدي لِيقتصر دورهم على القيادة المنزلية. هكذا، يبني المنطق العسكري خطاباً كاملاً على أسس واهية، خطاباً من شأنه أن يقيم ركيزةً لهرمية الأعراق كما للتقسيم الجنساني والعرقي للعمل الإمبريالي، لتصير مسلّمة الزواج المتعدد، ومثلها بطالة الرجال الناجمة عنها، المسوّغ الأخلاقي للاستعمار وشرطَ إمكان التجنيد القسري الجماعي، الذي يُزعم أنه "غير إجباري"، للرجال المستعمَرين. تجد "المهمة الحضارية" التي ترمي إلى فرض معايير وقيم النظام الأبوي البورجوازي عسراً في تمويه مصالحها الاقتصادية والعسكرية الممثَّلة بالنسبة إلى الأمم الأوروبية في التجنيد العسكري للأهالي. هكذا، يمكن الآن توظيف الرجال المستعمَرين توظيفاً كاملاً في أعمال الرعاية العسكرية، كأن الأمر يتعلق بوظيفة "طبيعية" لديهم بعد البرهنة الواهية لغياب تلاؤمهم مع حيّز الإنتاج، فضلاً عن حيّز التكاثر.

من الخصائص الأخرى للطبيعة العسكرية التي لدى "العرق الأسود" قابلية التكيّف مع الشروط المناخية،[1] خاصة مع مستجدات الصراعات المسلّحة. كان من شأن الضرورة الوشيكة لحشد عدد هائل من الرجال بين الخامسة عشرة والخامسة والثلاثين[2] في مدة وجيزة ولوقت غير محدد أن حوَّلت المستعمرات إلى مورد رقمي حاسم، وجعلت الخصال النفسية التي لـ"العرق الأسود" سلاحاً عسكرياً ثميناً. هكذا، شكّل الإذعان والجهل والقدرية التي تحلّى بها الجنود السود خصالاً حربية متلائمة بشدة مع الحروب الحديثة. ورأى مانجان أن الأقاليم الاستعمارية تنطوي على كنز من الموارد البشرية التي من شأن تجنيدها وإدماجها في الجيش أن يشكّل الحل الوحيد و"الضربة القاضية" لفرنسا ضد ألمانيا التي كانت تزداد خطورة يوماً

---

١ المرجع نفسه، ص. ٢٤٨.

٢ الهدف المثالي الذي يعلنه مانجان هو إنشاء جيش استعماري من خمسة آلاف رجل (لكنه يعترف أن الهدف الواقعي والتوافقي على المدى القصير هو جيشٌ يتراوح بين مئة ومئتي ألف رجل). سيكون في عداد هذا الجيش متطوعون (مجندون بين ١٦ و٣٥ عاماً) ثمّ سوف يزوّد بالجنود المحترفين بعد قضاء اثني عشر أو خمسة عشر عاماً في الخدمة. سبق لقانون ١٩٠٦ أن مدّد التقاعد العسكري للقوات المكوّنة من الأهالي بعد خمسة عشر عاماً من الخدمة. يعترف مانجان أن مجمل هذه المعطيات الديموغرافية لا يمكن أن تكون إلا تقريبية لأن الرجال المستعمَرين لا يعرفون أعمارهم إضافة إلى غياب سجل مدني وامتناع مسألة تنظيم مثل هذا السجل. (المرجع نفسه، ص. ٢٧٩-٢٨٠).

بعد يوم: "في الحالة الراهنة لأوروبا، تتيح لنا القوة السوداء فرصةَ أن نكون الأخطر من بين المتحاربين"[١].

يتناول مانجان أخيراً المشكلة الرئيسية المتعلقة باستدماج "العرق الأسود" في القوات الفرنسية، والمتمثّلة في الحقوق المدنية المرتبطة بعرىً وثيقة بالواجبات العسكرية. فجنود الإمبراطورية "يرون أنفسهم فرنسيين، هم فرنسيون سود بالطبع، لكنهم فرنسيون جداً"[٢]، الأمر الذي لم يحل دون حرمانهم ما لإخوتهم في السلاح من حقوق، والإبقاء عليهم في وضعية الأقلية. يدافع أبناء فرنسا هؤلاء – كما كان يحلو للأركان الفرنسية تسميتهم – عن الوطن الأم، لكنهم لا يحصلون على مكتسبات روح التضامن الجمهوري الذي يربط المواطنين بوشائج "أخوية". لا يمكن لهذا التباين في الحقوق بين التجنيد والمواطنة[٣] إلا أن يبرز بجلاء لدى قراءتنا مانجان الذي يخلص إلى هذه النتيجة:

> إذن، نعتقد أنه لا وجوب للربط، في السنغال كما في الجزائر، بين مسألة الحقوق السياسية ومسألة الخدمة العسكرية الإلزامية. لا حاجة بنا إلى الخدمة العسكرية للناخبين في السنغال، فهي غير ضرورية مثلما هي كذلك الحقوق الانتخابية للعرب الذين سيجبرون على الخدمة في أفواجنا. سنضحي عفو الخاطر بعشرة آلاف ناخب سنغالي – هو عدد ضئيل إذا ما

---

١ المرجع نفسه ص. ٣١٢-٣١٣.

٢ المرجع نفسه، ص. ٢٧٢.

٣ إن كانت الحالة التي للفرد من رعية الإمبراطورية في الجزائر تتيح للدولة الفرنسية تجنيد الرجال الجزائريين دون منحهم الحقوق المدنية، فقد منحت بعض هذه الحقوق محلياً في السنغال. عام ١٩١٦ فرضِ الدفاع عن الأمة الفرنسية زيادة في حجم الموارد البشرية المستجلبة من الإمبراطورية، فنظمت قيادة الأركان الفرنسية حملات تعبئة جماعية للمستعمَرين لكنها اصطدمت بانتفاضات عدة اندلعت في نقاط من الإمبراطورية. يُذكّر إريك ديرو Eric Deroo أننا نشهد هنا "إحدى أندر اللحظات حين اقتُرحت على رعايا الإمبراطورية مساواة في المعاملة (منح المواطنة للمقلدين بالأوسمة والجرحى والترقيات، وتقليص حجم الضرائب، ومنح معاشات تقاعدية وتوفير الوظائف). لكن لم يجرِ الإيفاء بأيّ من هذه الالتزامات في الواقع بعد الحرب".
"Mourir: l'appel de l'Empire", in *Sandrine Lemaire et al., Culture coloniale* 1871-1931, Autrement, Paris, 2003, p. 107-117 ; p. 114.

قورن بالعدد الإجمالي – من أجل ضمان نجاحٍ أكيدٍ لتشكيلنا.[١]

يُفضّل مانجان ميليشيات خاضعة على جنود من المواطنين. نشهد على هذا النحو إنشاءً قانونياً لمليشيات حقيقية إمبريالية عوضاً عن جيش مؤلف من مواطنين وبحيث تحلّ محلّه. غير أن القانون يقف دائماً إلى جانب العَلم وليس مع مَن يدافع عنه، ذاك الذي سيكون من واجبه الموت وليس من حقه الاقتراع: "للأمة الحق باستدعاء أبنائها للدفاع عنها – يقول مانجان مختتماً – بما في ذلك أبناؤها بالتبني، من دون تمييز للعرق"[٢].

لم تكن المحاجات العنصرية دائماً في مصلحة التجنيد الشامل القوات من خارج فرنسا الأم. نظر بعضهم ممن يعارض طرح مانجان، من عسكريين وأنثروبولوجيين

1 Charles Mangin, *La Force Noire,* op. cit., p. 273.

٢ المرجع نفسه، ص. ٣٥٠. تطرح هذه النقطة الأخيرة مسألة التجنيد الذي يجب، وفق مانجان، أن يكون طوعياً أو مختلطاً، أي "طوعياً وقسرياً". يفوّض التجنيد القسري إلى "القادة من الأهالي" والسلطات المحلية التي عليها أن تفيَ بحصة معينة من الرجال، مثلاً ١/١٠ من الرجال القادرين على حمل السلاح، ما سيسمح للسلطات المحلية التابعة والمدعومة من السلطة الاستعمارية أن تتخلص من كل المعارضين لها أو أي مكوّن احتجاجي. لكن مانجان سعى إلى الإقناع بأن المجنّدين، على العكس، يتنافسون بغية الحصول على "الحق في حمل البندقية"، ويقدم مثالاً على ذلك معسكراً للتجنيد اقترح فيه صف الضابط الفرنسي، أمام تدفق المتقدمين للخدمة، اختباراً إقصائياً، إذ تطلى سارية بالسخام وتوضع على قمة، فيُقبل كل متقدّم ينجح في الوصول إليها (انظر: ص. ٢٨٩). لكن الباحث في التاريخ جيل مانسيرون Gilles Manceron يُشير إلى أن ضعف أجور العسكريين والتبعات الضارة للخدمة العسكرية، التي تلقي بثقلها على العمل الزراعي والمدني، لم تدفع كثيراً في جهة الخدمة الطوعية. لذا نظمت السلطات الفرنسية على محمل السرعة نظاماً قسرياً مباشراً وغير مباشر. عشية الحرب العالمية الأولى، عام ١٩١٠، صرّح أدولف ميسيمي Adolphe Messimy (وزير المستوطنات في ذلك الوقت الذي سيصير وزير الحرب عام ١٩١٤) لصحيفة *Le Matin*: "كلّفتنا أفريقيا أكواماً من الذهب وآلاف الجنود وسيولاً من الدم، وعليها الآن أن تعيد إلينا الرجال والدم أضعافاً مضاعفة". جاء هذا التصريح انعكاساً لإصدار كتاب مانجان، لكنه لم يكن مقنعاً، والجيش الأسود المأمول، القوي والمحارب والمعترف بالجميل، ليس بعدُ سوى توهم استعماري. "في رسالة بتاريخ ١٩١٥ إلى الحاكم العام لأفريقيا الغربية الفرنسية، يتكلم حاكم ساحل العاج في هذا الصدد، غابرييل لوي أنغولفان Gabriel Louis Angoulvant، على 'مطاردات'. ذلك أن المقاومة التي يبديها السكان في مواجهة هذا التجنيد تأخذ صوراً متنوعة: يمثل الرجال الذين لا يتوافرون على اللياقة الضرورية في حين يهرب الشبان من القرى نحو الأدغال، ومنهم من يبتُر أعضاءه، وتحدث حالات فرار جماعي وهجوم على المعسكرات لتحرير المجندين".

Gilles Manceron, *Marianne et les colonies,* La Découverte, Paris, 2003, p. 210.

وأيديولوجيين، إلى استخدام قوات أفريقية على أنه علامة إعاقة "وتقهقر". وذهب بعض منظري الفن العسكري إلى الاعتراض على إيكال مهمة الدّفاع عن الأمة إلى جيوش أجنبية[1] و"شعوب مهزومة" و/ أو إلى "مرتزقة"[2]. ذلك أن هذه القوات الخارجية ستختار عاجلاً أم آجلاً وعلى الدوام نجاتها على إطاعة أوامر قيادتها الأجنبية التي تأمرها بالذهاب إلى الموت.[3] على ذلك، ردّ مانجان بأن هذه القوات ليست سوى قوة احتياطية ولن تشكّل بأي حال كامل الجيش الفرنسي. وهذه الكتائب المؤلفة من المستعمَرين رهينة ما تدفعه لها الإمبراطورية، وإذا كان شعار المرتزقة هو "العالم وطننا" (*Orbs patria nostra*)، فإن شعار القوات الاستعمارية يمكن أن يكون: "الإمبراطورية قبرنا".

لكن ما السبيل إلى ضمان ولاء هذه القوات؟ ستحتل هذه الصعوبة مركز اهتمام قيادة أركان جيش أفريقيا لوقت طويل. الحل الناجع سيكون نشر العنصرية بين

---

١ أو أيضاً إلى متطوعين أجانب ومحترفي حرب في وقت يجد فيه التجنيد الإلزامي صعوبات في التطبيق، وهم الذين يشكلون في ذلك الوقت الجزء الأكبر من "الأفواج الأجنبية" تحت قيادة نابليون Napoléon، لتتحول هذه الأفواج لاحقاً إلى ما بات يدعى "الفيلق الأجنبي" الذي أنشئ في فرنسا عام ١٨٣١. انظر:

Walter Bruyère-Ostells, *Histoire des mercenaires de 1789 à nos jours*, Tallandier, Paris, 2011.

٢ كتب ميكافيلي: "وأنا أرى أن الأسلحة التي يدافع بها الأمير عن دولته أو ممتلكاته إما أن تكون أسلحته الخاصة، وإما أن تكون أسلحة لقوات مرتزقة أو أسلحة حلفاء له أو مختلطة. أسلحة المرتزقة والحلفاء بلا فائدة وخطيرة، وكل من يقيم دولته على أسلحة قوات مرتزقة لن يستطيع التأكد من قوة وثبات ولايته، لأنها قوات مفككة ولها مطامعها الخاصة، وغير منظمة ولا عهد لها، وهي تبدو قوية أمام الأصدقاء، لكنها جبانة عند مواجهة الأعداء، وهي لا تخشى الله ولا تصون عهدها مع الناس، وسقوطها مرهون بتأجيل العدوان عليها. وهم ينهبونك في وقت السلم وينهبك العدو في وقت الحرب".

Machiavel, *Le Prince*, trad. Y. Lévy, chap. XII, GF, Paris, 1980, pp. 117-118.

٣ في وصفه حالة إيطاليا زمن حكم الكنيسة، التي كانت مقسمة إلى ولايات صغيرة مؤلفة من مواطنين لا يعرفون استخدام الأسلحة، يكتب ميكافيلي عن سلوك جيوش المرتزقة: "أرسى المرتزقة كل القواعد والتقاليد التي تخلصهم من أي مشقة أو خوف وتقلل من المخاطر التي قد يتعرضون إليها حفاظاً على أرواحهم وأرواح جنودهم. من أمثلة ذلك أنهم كانوا يأسرون الأسرى من دون أن يطلبوا عنهم فدية، ولا يهاجمون التحصينات العسكرية ليلاً، ولم يحفروا الخنادق حول معسكراتهم ولم يحاربوا في الشتاء ولم يضعوا المتاريس".

Le Prince, op. cit., p. 121.

المستعمَرين أنفسهم. ففي النهاية، "لكل فرد بربريّهُ الخاص به"[١]، يقول مانجان. هكذا استخدمت الإمبراطورية الفرنسية قوات مؤلفة من رجال مستعمَرين ومهزومين بهدف استعباد وإبادة "الأهالي"[٢] الآخرين، فغذّت بذلك العنصرية بعنصرية أخرى، الأمر الذي شكّل جهازاً قمعياً وعاطفياً عمل على تأسيس تدريج لنكران الاعتراف: بين المواطن الفرنسي والبربري، يقبع عنصر الميليشيات الإمبريالية، المجند من الأهالي، الذي لئن ما عاد بربرياً، فإنه لم يصر مواطناً بعد.

1 Charles Mangin, *La Force Noire*, op. cit., p. 323.

يدعم مانجان طرحه بمثال فريد: استعان الألمان في حربهم ضد الفرنسيين بقوات خارجية متحدرة من شعوب أو مناطق خضعت لحكمهم حديثاً، الأمر الذي لم يسفر عن أي مشكلة. بعد سنوات، وفي سياق الحرب العالمية الأولى، "جرى توظيف الرماة لإقناع الأمة بامتلاك مصادر النصر، ولوصم الألمان خصوصاً الذين كانوا أشد بربرية من أولئك الذين واجهناهم بهم. والبطاقة البريدية الشهيرة حيث يظهر الرامي وهو يحرس سجناء من الألمان خلف السياج الشائك ويقول لأب جاء مع أبنائه: 'تعال وشاهد البربريين!'... تلخّص الرسالة". انظر:

Éric Deroo, "Mourir: l'appel de l'Empire", op. cit., p. 114.

٢ هكذا، إن "غزو" تونكين بين ١٨٨٤ و١٨٩٥ جرى بصورة شبه كاملة (باستثناء الضباط وصف الضباط) بفضل قوات مؤلفة من رماة من الهنود الصينيين، ما يقارب ١٦٠٠٠ رجل. وعام ١٨٩٤ جرى "غزو" مدغشقر بفضل قوات من الرماة السنغاليين، والأمر ذاته بالنسبة إلى داهومي. انظر:
Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*, op. cit., p. 155.

٢

الدّفاع عن النفس... الدّفاع عن الأمة

الموت في سبيل الوطن

ارتبط تنظيم الاستخدام المشروع للقوة المسلّحة بعرى وثيقة مع التصورات الحديثة عن الحق الدولي العام بوصفه المصدر النظري للنقاشات في شأن مشروعية، أو فقدان مشروعية، استخدام العنف بحد ذاته. يمكننا القول إن الدّفاع المشروع اعتبر مبدأً مشتركاً في القانون الخاص والقانون العام والدولي (يتعلق في الحالة الأخيرة بحق الدول في اللجوء المشروع إلى العنف على أراضيها أو في إطار النزاعات بين الدول)[٣]. نجد الصياغة النظرية لهذا الوسط المشترك في رسالة غروتيوس Grotius الموسومة *Droit de la guerre et de la paix* [قانون الحرب والسلم]، التي ناقشها على نطاق واسع معاصروه كما مجموع المفكرين الذين ينتمون إلى تراث الحق الطبيعي (jus naturalis). على خطى شيشرون Cicéron، عرّف غروتيوس الحرب بوصفها "حالة أولئك الذين

٣ انظر المادة ٥١ من "ميثاق الأمم المتحدة" بتاريخ ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٥: "ليس في هذا الميثاق ما يضعف أو ينتقص الحق الطبيعي للدول، فرادى أو جماعات، في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء 'الأمم المتحدة' وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدولي...".

يسوّون خلافاتهم باللجوء إلى القوة"[1]، وضمّن في هذا التعريف "الحرب الخاصة" (بما هي نزاع بين فردين) و"الحرب العامة" إضافة إلى الأنماط المختلطة منها. يُتيح هذا التعريف تطبيق مبدأ "الدّفاع العادل عن النفس" على الأفراد كما على الدول، وقوننة مشروعيتِه (عبر النظر إلى فعالية التهديد، وإنشاء المحاكم القضائية، والقصور في السلطة السيادية الحامية). غير أن هذا التضمين غير التمييزي للأفراد والدول داخل مبدأ الدّفاع العادل سيزول بالتدريج لمصلحة مفهمة لهذا المبدأ تنطلق من الفرد وتتجه نحو الدولة تبعاً لتراتبية الأسباب: "في الحرب، إن كان ثمة حق، فإنه لا ينتمي إلى مجال عدالة القضية بمقدار ما ينتمي إلى الحق الذي لِمَن قام بها، وهذا الحق إنما يُعرّف كحق طبيعي، أي حق الأفراد، الذي نستطيع إذاً تحويله وتطبيقه على الدول"[2]. هكذا، صارت العلاقة فرد/ دولة التي وضع غروتيوس صياغتها الإشكالية تعمل من الآن فصاعداً بصورة ثنائية الوجه وتسمح بالنظر إلى الذات السيادية كصورة مصغّرة عن الدولة، وبالإقرار بانزياح يمس صلب النقاشات الدائرة حول إشكالية الحرب العادلة أو اللجوء المشروع إلى القوة.[3] تتمثّل هذه الإزاحة في الانتقال من السؤال حول سبب النزاع إلى السؤال حول المكانة الأنثروبولوجية للذي يدافع عن نفسه، وعليه، إلى حق الشخص، الأمر الذي يفترض تعريف مَن سيستطيع المشاركة في هذه الشخصية الحقوقية، وإذاً، مَن سيكتسب بصورة مشروعة الحق في الدّفاع عن نفسه أو أن يُدافع عنه (أي التفويض بهذا الحق الطبيعي إلى هيئة تنظيمية).

نشهد في نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر انحلالاً تدريجياً لحق الأفراد

1 Grotius, *De jure belli ac pacis, libri tres*, 1625, trad.fr. Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1724, rééd. Presses universitaires de Caen, 1984, p. 98.

2 Catherine Larrère, "Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique", in Ninon Grangé (dir.), *Penser la guerre au XVIIe siècle, Presses universitaires de Vincennes*, Saint-Denis, 2012, p. 84.

تَسير كاثرين لارير في كتابها المذكور على خطى التحليل الذي قدّمه ريتشارد توك Richard Tuck في كتابه:

The Rights of War and Peace. Political Thought and the International War Order from Grotius to Kant, Oxford University Press, 1999.

٣ بالنسبة إلى كاترين لارير، يرمي غروتيس من القيام بهذا إلى الإزاحة إلى وضع تصور أفضل عن الحرب ينأى بنفسه عن الرؤية القضائية للحرب ("الحرب العادلة") لمصلحة رؤية قانونية ("الحرب المشروعة") التي لا يمكن أن تقوم إلا بين كيانين حقوقيين، أي بين الدول.

"Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique", op. cit., p. 92.

في الدّفاع العادل داخل حق الدول في الدّفاع المشروع، والهدف من ذلك تقييد الاستخدام الخصوصي للعنف، وإذاً تقييد حق الأفراد في اللجوء المشروع إلى القوة وحمل السلاح (الذي قد يستخدم للدفاع عن السلامة البدنية، لكن استخدامه قد يحدث أيضاً في إطار حركات العصيان والتمرّد والمراحل الاحتجاجية والثورة التي تستهدف الإطاحة بالسلطة الحكومية القائمة). جرى التعريف النظري والقانوني للحق في التسلّح (سواء أتعلق الأمر بممارسة فن قتالي أم بحمل سلاح أم بالاستيلاء عليه) بالرجوع إلى التزام المواطنين بالدّفاع عن الأمة، لا، بل إنه اقتصر بصرامة إلى حد بعيد أو قريب على هذا الالتزام.

تاريخياً كانت مسألة تسليح الشعب محكومة بتراثين كبيرين. رأى النموذج الأول، الأنغلوسكسوني عموماً، الدّفاع عن الأمة بمنزلة امتداد للحق الطبيعي في دفاع المرء عن شخصه، أي الدّفاع الذاتي، في حين حاول النموذج الثاني، ذو الإلهام "القاري" والفرنسي خصوصاً، أن يجد تبريراً لتوزيع تمايزي وعرضي للموارد الدّفاعية للمواطنين، وحيث كانت المشاركة في الدّفاع المشترك بمكانة الشرط الفعلي للانتماء إلى الجماعة الوطنية.

في هذا التراث السياسي الثاني، يحل الدّفاع عن الأمة محل الدّفاع عن النفس. لا يمكن في سياق الثورة الفرنسية عزل الحق الممنوح للذكور من الشعب بحمل الأسلحة عن مشروع بناء كيان مسلّح جمهوري. ما عاد يُنظر إلى هذا الحق كامتياز أرستقراطي، وإنما كحق للمواطنين وواجب عليهم. ولئن تسلّح المواطنون، فليس في سبيل الدّفاع عن النفس بل الدّفاع عن الوطن في المقام الأول. في جوهر العقد الاجتماعي، يُعدّ بذل النفس دفاعاً عن الوطن عسكرياً ("في خدمة وطنه") شرطَ إمكان اهتداء الفرد المدافع إلى المواطنة. هكذا ارتكزت أولى أهداف "ميليشيات المواطنين" على جعل الدّفاع الوطني خدمةً عمومية يؤديها المواطنون بأنفسهم لأنفسهم.

نجد تعبيراً واضحاً عن هذا التصور الجمهوري للدفاع الوطني[1] في مشروع

---

١ في استمرارية لمشروع دوبوا-كرانسيه Dubois-Crancé الذي عُرض على الجمعية التأسيسية سنة ١٧٨٩، وتولاه جان باتيست جوردان Jean-Baptiste Jourdan وطوّر إلى حد كبير على يد ديلبريل Delbrel. انظر:

Philippe Catros, "'Tout Français est soldat et se doit à la défense de la patrie'. Retour sur la naissance de la conscription militaire", *Annales historiques de la Révolution française*, no 348, 2007, p. 7-23 (dernière consultation en ligne sur revues.org juillet 2017).

قانون التجنيد العسكري بتاريخ الثاني من ثيرميدور للسنة السادسة (الموافق ٢٠ تموز/ يوليو ١٧٩٨) الذي أخذ وجهة مناقضة لعملية القرعة التي كانت تمارس حينئذ. ذلك أن هذا المبدأ، الذي من المفترض أن يضمن بعض المساواة أُسيء استخدامه على نطاق واسع، إذ ما حدث أن الأكثر غنىً من بين من تقع عليهم القرعة كانوا يستأجرون مرتزقةً ليحلّوا محلهم في خدمة العلم. لذا إن فرض مبدأ التجنيد الطوعي للمواطنين المدنيين بدلاً من التجنيد الإجباري يعني إحلال الشرف مكان المال بما هو قيمة أساسية في النظام المدني اليعقوبي الجديد. ولئن احتفظ هذا التصور "الديموقراطي" عن الخدمة العسكرية بهرمية عسكرية مؤلفة من ضباط مشرفين، فإنه كان يمثّل مع ذلك روح "العسكريين الوطنيين المخلصين للثورة"[١]. ورغم أنّ القانون الذي أقرّه المجلس التنفيذي أعاد استرجع بعض المبادئ القديمة، بتنظيم التجنيد الإجباري لجميع الرجال الفرنسيين ممن تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و٢٥ عاماً،[٢] فإن تأكيده التصور العسكري عن المواطنة ليس بأقل مما جاء في المشروع: "كل فرنسي إنما هو جندي، ويقع عليه واجب الدّفاع عن الوطن"[٣]. مع ذلك، نجد في النص، منذ ذلك الحين، تخلّياً عن الفكرة التي يُمنح بمقتضاها الفرد الدّفاع كحق بعد تعيينه كواجب، أي تمّ التخلي عن المبدأ المؤسس للمواطنة الفرنسية الذكورية الذي أُعلن أثناء الثورة ويوحّد بين واجب الدّفاع والحق فيه.[٤] تبنّت فرنسا بعد قرن من الثورة الفرنسية حلاً هجيناً في موقع وسط بين الجيش المحترف وميليشيا المواطنين. فمع استدعاء جميع الفرنسيين من الذكور لخدمة العلم لكي يصبحوا فرنسيين بالكامل، بات الجيش أشبه بحاضنة مدينية إمبريالية موسومة للغاية بالتناقضات الطبقية والجنسانية والعرقية.[٥]

يتوافق ترقيم الصفحات مع النسخة الإلكترونية.

١ المرجع نفسه، ص. ٢٧.

٢ المرجع نفسه، ص. ٨.

٣ المادة الأولى من قانون ٥ أيلول/ سبتمبر ١٧٩٨ (الموافق ١٩ فروكتيدور من السنة السادسة).

4 Annie Crépin, *Défendre la France. Les Français, la guerre et le service militaire de la guerre de Sept Ans à Verdun*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2005, p. 37 et suivantes.

٥ حتى ١٩٠٥، أبقي على عدد من الإعفاءات والامتيازات التي تقوم على تخفيض مدة الخدمة العسكرية إلى سنة واحدة أو سنتين بدلاً من ثلاث، وتخص معيلي الأسر والأكاديميين والطلبة اللاهوتيين، وغيرهم. إذاً، بقيت حالة من التوتر قائمةً، وهي تتعلق بالتأطير الاحترافي لهذا الجيش

إن جعل الخدمة العسكرية حقاً لجميع الفرنسيين هو بمكانة فعل إنجازي يفضي إلى بناء شعب ومجتمع مؤلف من مواطنين جنود عبر الإقرار بالحقوق المدنية والوطنية المترتبة على الالتزام العسكري لكل من يخدم الوطن.[1] غير أن هذا الشكل السياسي من الدّفاع الذاتي بالإنابة لم يطبّق البتة بصورته الخالصة. وخير مثال على ذلك العبيد المحرّرون الذين انخرطوا في الثورة،[2] و"الرماة السنغاليون" الذين أرسلوا إلى فردان، أو أبناء الأحياء الفقيرة الذين غادروا إلى الهند الصينية من أجل المكافأة. كما لم تكن "أكباش الفداء" تؤخذ من كامل الكيان الوطني.[3] وغض البصر إلى هذا الحد أو ذاك

المواطنيّ (الذي يضم نحو ستمئة ألف رجل في الثكنات)، بما يؤدي إلى تشكيل طبقة عسكرية، ونخبة محافظة تتكون من أبناء البرجوازية، تكفل الشروط المادية والأيديولوجية لإعادة الإنتاج بواسطة المدارس والحلقات. فضلاً عن ذلك، يُحرَم جميع الجنود حقوقهم المدنية (لا يمكنهم التصويت ولا الترشّح للانتخابات، بموجب قانون ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٧٥ و٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٩٥) أثناء التجنيد، أو حتى طوال حياتهم العملية كما الحال للضباط. فالجيش الذي أراد أن يكون مدرسة في المواطنية تسمها النزاهة والنبل (في خدمة حقوق الطبيعة، وخدمة فرنسا وليس طبقة أو حزباً)، ما لبث أن صار مجتمعاً داخل المجتمع، ومدرسةً للعنف. انظر:

Madeleine Rebérioux, *Introduction à Jean Jaurès, L'Armée nouvelle*, 1969, http://www.jaures.info/dossiers/dossiers.php ? val = 65_l+armee+nouvelle+trois+ introduct ions#reberioux (dernière consultation en juillet 2017).

١ يؤكد دوبوا-كرانسيه Dubois–Crancé في المشروع الذي عرضه من دون نجاح على الجمعية التأسيسية في كانون الأول/ ديسمبر ١٧٨٩ ما يلي: "أقول إن خدمة الوطن باتت اليوم حقاً لجميع الفرنسيين. إنه لمن الشرف أن تكون جندياً عندما يقترن هذا اللقب بأجمل دستور في العالم أجمع". انظر أيضاً في هذا الصدد حالة الميليشيات المواطنية في مابلي. في ما يخص "الحق في الدفاع" بالمعنى الدقيق، الذي قلما نجد له حضوراً منذ ذلك الحين، هو يظهر في تقليدين متناقضين: أحدهما أرستقراطي يجعل هذا الحق في الدفاع حقاً فارقاً بين المواطنين، والثاني يعقوبي ينادي بالخدمة العسكرية بصفتها فتحاً في سبيل الحرية. انظر"

Philippe Catros, "'Tout Français est soldat et se doit à la défense de la patrie'. Retour sur la naissance de la conscription militaire", op. cit., p. 17.

٢ يذكّر لوران دوبوا Laurent Dubois بهذه الكلمات التي أطلقها ليجيه-فيليسيتيه سونتوناكس Léger Félicité Sonthonax، مفوض الجمهورية إلى سان دومينغو، معلناً أنه إذا ما تخلّت فرنسا عن المستعمرة "بلا أسلحة أو ذخيرة، إنّ آخر منطقة سيُرفع فيها لواء الجمهورية ستكون تلك التي سيدافع عنها جيش من السود (...) السود هم اللامتسرولون (sans–culottes) الحقيقيون في المستعمرات، إنهم الشعب، وهم القادرون وحدهم على الدفاع عن البلد".

"'Citoyens et amis!' Esclavage, citoyenneté et République dans les Antilles françaises à l'époque révolutionnaire", *Annales, Histoire, Sciences sociales*, no 2, 2003, p. 28.

٣ فضلاً عن ذلك، كما يشير إريك ديرو Éric Deroo، لم تكن قوات الإمبراطورية الفرنسية وحدها "وقود الحرب التي تجري التضحية بها على الخطوط الأولى" خلال حرب ١٩١٤-١٩١٨.

عن الوسائل التي تسمح لأصحاب الامتيازات (الرجال البيض من الطبقة البرجوازية) التملّص من "التجنيد الطوعي" أو من المواقع العسكرية المهينة أو المحفوفة بالمخاطر، في حين سيظل الحق في أن يصير الفرد "مطوّعاً للدفاع عن الأمة" امتيازاً وطنياً فردياً ممنوعاً عن جزء من المجتمع المدني (النساء والأشخاص الذين يصرَّح بفقدان أهليتهم). بذلك، يُمجّد الدّفاع الوطني مثلاً أعلى جمهورياً للمواطنة لا يقوى على إخفاء علاقات الهيمنة والإنشاء الفعلي لأنماط من المواطنة تأتي في مرتبة ثانية.

رغم هذا التناقض أو بسببه، نفهم بصورة أفضل لماذا أفضى تاريخياً واجب أو حق المشاركة في الدّفاع الوطني إلى بلورة عدد من المطالب السياسية لدى بعض الحركات أو الذوات التي هُمّشت وصارت أقلية، خاصة من المنادين بإلغاء العبودية (في مجتمعات ما بعد العبودية) أو النسويات. ذلك أن الإستراتيجية التي تبنتها هذه الحركات تمثلت في أحد أمرين: إما رفض التجنيد (أي رفض الموت في سبيل وطن يدوس على الحقوق والحريات بأن يُجنّب إراقة دماء ودموع المواطنين ممن يتمتعون بالتمام بمكانتهم)، وإما، بخلاف ذلك، المطالبة بالالتحاق بالقوات المسلحة ما يمنحهم موقعاً أفضل لإدانة الإبقاء على امتيازات معينة لفئة صغيرة والتوصّل إلى مواطنة حقيقية. الغاية المرجوّة في كلتا الحالتين هي رفض وجود معيار وطني مزدوج في شأن تعرض المواطنين الموصوفين بـ"السلبيين" إلى خطر الموت.

"أيتها النساء، إلى السلاح!": كتائب الفارسات

يمثّل الحق في حمل السلاح في السياق الجمهوري تحدياً حقيقياً في خصوص الاعتراف بالمواطنة. هكذا، تتيح المحاولات الهادفة إلى نزع الطابع الجنوسي والعرقي

فخسائر هذه الكتائب من المتطوعين، أو من الملزَمين من أبناء مقاطعات ما وراء البحار (جُند ستمئة ألف من الرعايا، من بينهم أربعمئة وثلاثون ألفاً جرى توزيعهم على مختلف الجبهات) تعادل خسائر كتائب المشاة الفرنسية (بين ٢٢% و٢٤% من العدد الفعلي). لم تكن الرصاصات والقنابل المعادية وحدها من يفتك بالكتائب المكونة من "رعايا" الإمبراطورية الفرنسية، بل يضاف إليها الظروف المناخية والصحية شمال شرق فرنسا. راجع في ما يخص مجمل هذه النقاط هذه المقالة:

"Mourir, l'Appel à l'Empire (1913–1918)", art. cit., p. 167.

عن البطولة الوطنية التي روّجت لها المثل العليا للثورة الفرنسية إدانة الممنوعات التي تثقل كاهل النساء والرجال العبيد أو ذوي البشرة الملونة من غير العبيد. لكن، لئن كان أحد رهانات وصول هؤلاء المستبعدين من القيم الكونية إلى السلاح يتمثّل في دمجهم في المواطنة النشطة، فإنه ليس الرهان الوحيد. يُضاف إليه إمكان اكتساب تكوين قتالي ضروري في سيرورة الصراع الاجتماعي. من هذا المنظور، يكون فقدان امتلاك الحق في "الدّفاع عن الوطن" بمنزلة حرمان للقدرة على "الدّفاع عن النفس" وبقاء في وضعية الأعزل (العزلاء) في الحرب المستمرة من أجل المساواة. إذاً، نستطيع أن نعكس الحدود ونقول إن من شأن الدمج في القوات المسلحة أن يتيح الوصول إلى إتقان استخدام الأسلحة والمعارف القتالية.

نستطيع في هذا الصدد الكلام على التوجيه الاجتماعي للقتالية بدلاً من "احتكار العنف المشروع". تلحّ هذه الصياغة، التي نحِتت على منوال مفهوم "التوجيه الاجتماعي للتكاثر"[1] للأنثروبولوجية النسوية باولا تابيه Paola Tabet، على فكرة وجود استمرارية لممارسات التسلّح، في ما وراء الأنماط المقوننة لاستخدام أو احتكار الأسلحة. تخضع هذه الممارسات لتوجيه اجتماعي تمييزي تبعاً للانتماء الطبقي أو العرقي، أو تبعاً للجنس خصوصاً، ما يستدعي ضرورة التأريخ له. كذلك، تتيح هذه الصياغة تسليط الضوء على تقسيم للعمل القتالي ولمهماته على أساس الجنس والعرق.[2] ما التقنيات السلطوية التمييزية التي ساعدت على وضع القواعد لوصول فئات معينة من الشعب إلى أسلحة معينة أو موارد دفاعية محددة؟ وما الخطابات أو الممارسات التي تحدّت هذا التقسيم؟ وما التكتيكات التي رمت إلى تجاوز هذه القواعد، وما الأشياء التي صنّفت غير مؤذية مبدئياً لكنها استخدمت في الاعتداءات، إذ كان على المجرّدين والمجردات من السلاح ابتكارها في صراعاتهم؟[3]

---

١ انظر:

Paola Tabet, *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, L'Harmattan, Paris, 2004.

٢ على أن يُفهم وفق نموذج التقسيم الجنسي للعمل الإنجابي، الذي استقى فعاليته من شرط الإكثار من تقنيات وإستراتيجيات الإكراه الممارس على أجساد النساء من مختلف الطبقات الاجتماعية، وتنويعها.

٣ لا أعتمد في هذا الصدد كمرجعيةَ نصاً آخر لباولا تابيه، وإن يكن قد يبدو لأول وهلة أكثر صلةً

نسوق في هذا الصدد مثالاً نموذجياً من تاريخ الثورة الفرنسية هو مثال النساء اللواتي سمح لهن على مضض الاستماع لمناقشات المجالس الثورية، وكنّ يحكن الصوف بينما يناقش المتحدثون حدود الحقوق الكونية:

> إن النشاط المُشار إليه بكلمة "حائكات الصوف"، وهو نشاط الأم الهامدة المسالمة، إنما ينطوي على جانب إيجابي. لكن هذا النشاط إذ انتقل هارباً من زاوية المدفأة ليتربّع في المشهد العام، فإنه بات يحمل شحنة سلبية. كذلك إبر الحياكة التي ترمز في التخيّل إلى هذا الغدر قد تتحول في أي لحظة إلى إبر خطرة، وأسلحة لا تفصح عن حقيقتها، أدوات عمل تستخدَم لأغراض دموية.[١]

احتلت مسألة التسلّح مركزاً رئيسياً في التحركات الشعبية والنسائية من أجل إلغاء التمييز بين المواطنين السلبيين والمواطنين النّشطين،[٢] الأمر الذي تؤكّده الباحثة

بموضوع التقسيم الجنسي واستخدام الأدوات والأسلحة:

"Les mains, les outils, les armes", *L'Homme*, vol. 19, no 3-4, 1979, p. 5-61, repris dans *La Construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps*, L'Harmattan, Paris, 1998.

وأنضمّ إلى النقد الذي وجّهته إليه كلوتيلد لوبا Clotilde Lebas في نصّها [عنف النساء، بين المغالاة والقطيعة]:

" La violence des femmes, entre démesure et rupture", in Coline Cardi et Geneviève Pruvost, *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris, 2012, p. 245-256.

توضح لوبا في هذا النص أنّ تابيه تسيء تحديد "التكتيكات" المتعلقة باستخدام الأدوات كأسلحة مرتجَلة: "يتعثّر تفكير باولا تابيه الذي يتناول التوزيع المجنسَن للأدوات والأسلحة بوصفه داعماً لهيمنة صنف الرجال على صنف النساء. لا ريب في أنّ من شأن هذا التوزيع غير المتكافئ للأسلحة والأدوات أن ينتج نطاقات التنظيم المجَنسن ويفرضها ويؤطّرها. غير أنّ باستطاعة تكتيكات أولئك اللواتي يستخدمن أشياءَ عادية، ويعالجنها ببراعة، ويحوّلنها عن مقصدها، أن تهز منظومة النطاقات المرتبطة بعرىً وثيقة جداً بالتصنيف الثنائي الجنوسي (bicatégorisation) للأجساد".

1 Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Alinea, Aix-en-Provence, 1988, p. 14.

٢ يلخّص الثوري زالكيند هورويتز Zalkind Hourwitz بالتمام الحدَّ الذي يفصل الرجال البيض الكاثوليك المُلّاك والأحرار عن المستبعدين من الأنوار، في العبارة الوضّاءة الآتية: "لكي تكون مواطناً، أو حتى مشرّعاً، في بلد الحرية والمساواة هذا، يكفي أن تملك قلفة بيضاء".

Zalkind Hourwitz, *Courrier de Paris*, 24 janvier 1791, cité par E. Varikas et M. Löwy dans leur introduction à l'édition de Zalkind Hourwitz, *Apologie des juifs*, 1789, Syllepse, Paris, 2002, p. 20.

التاريخية دومينيك غودينو Dominique Godineau في شأن عرائض احتجاج النساء لعام ١٧٩٢. تقدمت المواطنات الثوريات[1] طليعةَ المواطنين الموصوفين بـ"السلبيين" المطالبين بدمجهم في الحرس الوطني باسم الحق الطبيعي في الدّفاع عن الوطن وأنفسهم. "قامت بولين ليون Pauline Léon بتاريخ ٦-٣-١٧٩٢، على رأس بعثة من المواطنات، بقراءة عريضة على منصة الجمعية التشريعية وقعّتها أكثر من ٣١٩ امرأة طالبن بالحصول على تصريح بتنظيم حرس وطني نسائي"[2]، لِنشهد بذلك ولادة "حائكات الصوف الباريسيات" الشهيرات، وهنّ مجموعة من النساء الثوريات المسلحات المطالبات بحقوقهن الطبيعية، اللواتي ستكال لهن باستمرار نعوت المسّ والجنون والإجرام. تبدأ العريضة التي حملت عنوان Adresse بالتأكيد صراحةً ومن جديد الحق الطبيعي في الدّفاع الذاتي:

> نساء وطنيات يمثلن أمامكم للمطالبة بالحق الذي هو لكل فرد في الاستعداد للدفاع عن حياته وحريته (...) لا نريد سوى أن نكون قادرات على الدّفاع عن أنفسنا. لا يمكنكم، أيها السادة، أن ترفضوا لنا هذا الحق، ولا يمكن للمجتمع أن يجردنا مما أعطتنا إياه الطبيعة، ما لم يُزعم أن شرعة حقوق الإنسان لا تطبّق على النساء البتة، وأن عليهن قبول أن تُجزّ أعناقهن كالحملان من دون أن يكون لهن الحق في الدّفاع عن أنفسهن.[3]

لا يقتصر النص على المطالبة بحق النساء في التسلّح (بالرمح والسيف والمسدس

---

١ معظمهن سيجدن أنفسهنّ لاحقاً في نادي المواطنات الجمهوريات الثوريات.

2 Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses*, op. cit., p. 119.
تقتبس دومينيك غودينو فقرة محدّدة من العريضة تطالب فيها المواطنات بالحق في التسلّح باسم الحق الطبيعي "الذي هو لكل فرد في الاستعداد للدفاع عن حياته وحريته"، وتحيل على إعلان روبيسبيير بتاريخ ٢٧ نيسان/ أبريل ١٧٩١: "التسلّح دفاعاً عن الوطن هو حقٌّ لكل مواطن".

3 *Adresse individuelle à l'Assemblée Nationale, par des citoyennes de la capitale. Le 6 mars 1792* ; imprimée par ordre de l'Assemblée Nationale, citée par Claude Guillon, *Notre patience est à bout. 1792-1793, les écrits des enragé(e)s*, Éditions Imho, Paris, 2009, p. 114-115.
يشير كلود غيون Claude Guillon في تعليقه إلى أنه لمّا كانت النساء المتقدّمات بالعريضة يخاطبن الرجال (فيتوجهن إليهم بوصفهم "السادة" وليس "المواطنين"، لطالما أنهم يمنحون أنفسهم جوراً حقوقاً يعلنونها طبيعية)، سيفتتح رئيس الجمعية الوطنية غيتون مورفو Guyton-Morveaux إجابته بالقول الحاد: "أيتها السيدات". ص. ١١٢.

والبندقية) بل بتكوينهن وتدريبهن على استخدام الأسلحة على أيدي محاربين قدامى. الواقع أن الحرس الباريسي لم يكن يقصي الباريسيات إقصاءً كاملاً من تشكيلاته، بل نصّ على أن "الأشخاص الذين تزيد أعمارهم عن ستين والعجزة ورجال الدين والأرامل والفتيات الراشدات، أو ستوكَل إليهم هذه الخدمة، عبر شخص ينوب عنهم ويحلّ محلّهم"[١]، الأمر الذي كان يعني دفع ضريبة لذلك، أي كانت النساء مجبرات على تجنب الخدمة العسكرية على نفقتهن الخاصة، وإضافة إلى كونهن مواطنات سلبيات عليهن الدفع ليكنّ وطنيات عاجزات.

ترافقت ردود الفعل الساخرة والمزدرية والعدائية التي أبداها النوّاب بذعر مصحوب بنزعة شك تخللته مراقبة بوليسية دائمة. لم يشكل تسليح النساء بصورة شبه مطلقة حالة من حالات الوعي السياسي، أو حتى رهاناً فلسفياً يطرح مسألة اكتمال الثورة. بخلاف ذلك، مثّلت النساء المسلحّات تهديداً بحد ذاته، الأمر الذي نراه في تقرير للشرطة بتاريخ ١٨-١٩ أيار/ مايو ١٧٩٣، جاء فيه:

> أقدمت جمهرة من النساء تدّعين الانتماء إلى الجمعية الأخوية على التوجه إلى اليعاقبة لمطالبة نوّابهم الوطنيين إلغاء المقاعد المتميّزة في المدرجات في المؤتمر الوطني. معظم هؤلاء النساء مسلّحات بخناجر ومسدسات خفية، ولذلك نخشى من وقوع حوادث دامية وشيكة، ومن أن يندس في صفوفهن بعض الأرستقراطيين الشباب المتنكرين بنساء. نشتبه أن بعض الأفراد من ذوي النيات الخبيثة والمختبئين خلف ستار الوطنية هيّجوا هؤلاء البطلات الثوريات ودفعوهن إلى أعمال الشغب هذه وأخذ الأسلحة، بغية حلّ المؤتمر الوطني وإراقة دماء المواطنين.[٢]

نُظر إلى المطالب "النسوية" وحركات المرأة طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر، خاصة الانتفاضات الشعبية النسائية، كـ"تحوّل ذميم في الجنوسة"[٣] (كما

١ اللائحة التنفيذية لمقاطعة كوردلييه بتاريخ ٢٥ تموز/ يوليو ١٧٨٩، وردت في:
Claude Guillon, *Notre patience est à bout,* op. cit., p. 111.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٢٢.

٣ انظر:

حدث مع نساء الشعب "حائكات الصوف" اللواتي وُصفن بالمسترجلات، أي النساء الذكوريات اللواتي يخالفن تراتب الأجناس والتراتب الاجتماعي على حدٍّ سواء)، كما لو كانت كل مطالبة بحق من الحقوق مثل استرجال وتخنّث وتغيير جنساني أو انعكاس في الميول الجنسية.[1] نرى في تقرير الشرطة هذا في المقام الأول عودة اللازمة القديمة المتمثِّلة في تبعية المرأة، وهو تصوّر تحدّر من الأنثروبولوجيا الفلسفية القديمة[2] وتعرّض للدحض مرات عدة، ويُترجم على المستوى السياسي بفكرة مفادها أن المرأة لا يمكن إلّا أن تكون مستحوذاً عليها، والحركات النسائية إلّا أن تكون مدسوسة. كذلك المواطنات الثوريات تتلاعب بهنّ تيارات مناهضة للوطن والثورة، وأسوأ من ذلك بعد أن حراكهن دائماً ما يكون مسامياً ومخترقاً من الخونة والأرستقراطيين وجواسيس أجانب متخنثين (هكذا صارت صورة الأرستقراطي الخائن المخنّث المتآمر شمّاعة الذكورية الثورية). إذاً، لا ينخدعن بمطالبهن في الحق في الدّفاع عن الأمة والثورة وقوانين الطبيعة والعقل، لأنهن بذلك يشاركن في لعبة القوى الأجنبية الخفيّة والمتلاعبة التي تستغل فرصة هذه المهزلة الأنثوية بهدف الانقلاب على المؤتمر الوطني. أدى ذلك إلى الاعتقاد بأن كل امرأة تدافع عن نفسها هي "سخيفة"، لأنها تلعب دور الجندي مثلما كانت "المتحذلقات" يلعبن دور العارفات[3].

أمام تعنت المواطنين في نكران الحقوق على المواطنات، ستلجأ النساء اللواتي قدّمن العرائض الاحتجاجية إلى محاجات كلامية تقوم على استثمار رؤية مكمّلة للفصل القائم على الجنس من أجل تحييد الشحنة التحقيرية الملازمة له وتشكّل

Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris, 2006.

١ انظر:

Sylvie Steinberg, *La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Fayard, Paris, 2001.

٢ هو تمثّل موْضَعه أفلاطون في محاورة *Timée* [**طيماوس**] عبر الاعتبارات المتعلقة بالرحم الضال. انظر:

Elsa Dorlin, *La Matrice de la race*, op. cit.

٣ في إشارة إلى مسرحية موليير بعنوان *Les Précieuses ridicules* [**المتحذلقات السخيفات**]، وفيها يصف موليير فئة من النساء اللواتي قدمن من الريف إلى المدينة ورحن يُقلدن أساليب وطرائق عيش فتيات المدينة (م.)

مادة جميع أنماط اللّاعدالة الاجتماعية. تستند المحاجّة إلى دعم تقسيم للأسلحة الثورية على أساس الجنس، والتذرّع بهذا التقسيم للانتقال إلى تقسيم آخر توكل بموجبه إلى النساء مهمة "حراسة داخل" الوطن، "في الوقت الذي سيدافع فيه إخوتهم عن الحدود"[1] الخارجية للبلد. هكذا، يُنظر إلى سلامة الأمة ضمن علاقة مجاز مرسل (مواطنات/ مواطنون) كي يجري التفكير في هذه السلامة وفق مصطلح عرض المرأة، التي ينبغي أن يعود الدّفاع عنها "بحكم الطبيعة" إلى النساء أنفسهن. فدفاع المرء عن نفسه وأبنائه وأرضه ومدنه هو في واقع الأمر تعبير واحد وأوحد عن حق طبيعي في الدّفاع الذاتي. قُدّم هذا الدّفاع الذاتي الوطني بوصفه المقابل الأنثوي المناظر للواجب العسكري لدى القوات الذكورية المتمركزة على الحدود الخارجية للبلد في مواجهة الجيوش الأجنبية المعتدية. وإذ نُظر إليهن بوصفهن جيشاً معبّأً متمركزاً على جبهة ثانية، طالبت المواطنات بالحق في الدّفاع عن الوطن باسم حقهن في الدّفاع عن أنفسهنّ (في الدّفاع عن سلامتهن البدنية وشرفهن وأطفالهن، لكن أيضاً عن أحيائهن وتجاراتهن وخبزهن ومصادر رزقهن...).

لم تمضِ بضعة أيام على العريضة التي ألقتها بولين ليون حتى دعت الثورية تروا ين دو ميريكور Théroigne de Méricourt في خطبتها بتاريخ ٢٥-٣-١٧٩٢ أمام جمعية مينيم (Minimes) الأخوية (شعبة بلاس رويال Place–Royale) إلى إنشاء كتيبة مؤلفة من فارسات فرنسيات.[2] كانت تخطب في النساء وتحثهن وتحفزهن وتستنهض هممهن بوصفهنّ مواطنات، ولكي يصرن مواطنات. نادت في خطبتها قائلة: "هيا

---

١ نادي المواطنات الجمهوريات، في ١٣ أيار/ مايو ١٧٩٣، أمام شعبة المتحف (La section du Muséum). وردت في:

Claude Guillon, *Notre patience est à bout*, op. cit., p. 121

انظر أيضاً:

12 mai 1793, au Club des Jacobins, p. 118.

٢ سيلجأ نادي المواطنات الجمهوريات الثوريات للإشارة إلى كتائب الفارسات غير مرّة. منها مثلاً بتاريخ ١٣ أيار/ مايو ١٧٩٣، أمام شعبة المتحف: "فلتغادر سرايا الفارسات ضواحيها ولتخرج من ردهات وأسواق هذه المدينة الهائلة! هنا حيث تعيش المواطنات الحقيقيات، أولئك اللواتي في ظل هذا الفساد احتفظن بأخلاق نقية على الدوام، ووحدهنّ من تلمّس ثمن الحرية والمساواة". وردت في:

Claude Guillon, *Notre patience est à bout*, op. cit., p. 120.

إلى السلاح، لنا الحق فيه بحكم الطبيعة، بل بحكم القانون أيضاً، لنبرهن للرجال أننا لسنا أدنى منهم فضيلةً وشجاعة، لنبرهن لأوروبا أن الفرنسيات يعرفن حقوقهن وأنهن يرتقين إلى مستوى أنوار القرن الثامن عشر"[١]. هكذا، تركب تروين دو ميريكور موجة الاندفاعة الوطنية وتجعل من تسلح المرأة النتيجةَ اللازمة من قوانين العقل والطبيعة معاً، هذه القوانين التي تحكم الأمة الثائرة الفتية. كائناً من كان ذاك الذي سيحول دون تسلّح النساء أو تميّزهن بالشجاعة والقوة، سيضع نفسه في موقع المناهض للثورة لا محالة. والنساء اللواتي كانت تساورهن الشكوك في قدراتهن البدنية وخصالهن الصراعية أهيب بهن الآن أن ينهلن من أنوار العقل. هكذا، عُرّف تسليح النساء للنساء كحق، فضلاً عن تعريفه كواجب وطني.

> أيتها الفرنسيات، أقولها لكن مرة ثانية، فلنرتقي إلى مستوى مصائرنا، لنكسر الأغلال، ها قد آن الأوان لكي تخرج النساء من استكانتهن المخزية حيث حجر عليهن جهل واختيال وظلم الرجالِ الذين استعبدوهن منذ زمن طويل (...) أيتها المواطنات، لمَ لا ننافس الرجال؟ أنتركهم يزعمون أن لهم وحدهم الحق في المجد؟ لا وألف لا... نحن أيضاً نريد أن نكون أهلاً لتاج الوطنية ونسعى وراء شرف الموت في سبيل الحرية، الحرية التي هي أعزّ علينا ربما منهم، لأن آثار الاستبداد كانت تُثقل كاهلنا بضراوة لم يعرفوها هم.[٢]

نرى كيف أنه في حين ربط القسم الأول تسلحَ النساء بالقضية الوطنية ووعد بأن تشكّل كتائب النساء عوناً لا يمكن الاستغناء عنه في مواجهة الاستبداد وتهديد الإمبراطوريات الأوروبية، يزيل القسم الثاني الطابع الوطني عن التحرير السلاحي للمرأة ويحوّله إلى قضية كونية تعلو الحدود الوطنية. حملت تروين دو ميريكور السلاح وأشهرته على الملأ، وسيكون الآن في مقدور النساء التنافس كأنداد مع

---

١ النص الأصلي متاح على موقع Gallica:

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56679c.r=th%C3%A9roigne20%de20%m%C3%A9ricaourt?rk=64378 ;0

٢ المرجع نفسه.

الرجال، ولمَ لا توجيه بنادقهن ضد الذين سيصرّون بعناد على مناهضة المساواة.

إن الموت في سبيل الوطن هو نفسه الموت في سبيل الحفاظ على الحرية، أو بالأحرى في سبيل أن نصير أحراراً: إنه موت المرء في سبيل ذاته.



جيشٌ مواطنيّ أم دفاع عن رأس المال؟

ظهر عام ١٩١١ أحد أهم نصوص الفكر السياسي المعاصر في خصوص التسليح المواطنيّ، بعنوان *L'armée nouvelle* [الجيش الجديد][١]. يستأنف جان جوريس Jean Jaurès في هذا النص نقاشاً كلاسيكياً في تاريخ الفكر الاشتراكي.[٢] ولئن كان هدف جوريس الرئيسي يتمثّل في الحؤول دون إجهاز الجيش على الحركات الاجتماعية، فإن الكتاب يستسلم كذلك للقلق الدّفاعي في مواجهة التهديد الوشيك الذي تمثّله ألمانيا. والواقع أن *L'armée nouvelle* يأخذ الموقع الوسط بين مؤيدي النزعة الوطنية من جهة، المشككين بالطبع في فكرة جيوش دائمة قابعة في الثكنات، ومن جهة أخرى المناضلين السلميين والمناهضين للنزعة العسكرية منذ البداية، الذين يدأبون على التنبيه إلى التناقض في أن تكون الالتزامات عسكرية وبروليتارية في آن.

ولتنظيم القوات الفرنسية في مواجهة ألمانيا، تعارضت إستراتيجيتان عسكريتان داخل قيادة الأركان الفرنسية، ومن ورائهما تصوران أخلاقيان سياسيان عن المواطنية "الرجولية" والبيضاء: افترضت الأولى وجود طليعة مسلحة متمرّسة وسريعة الحركة خصوصاً وقد يكون لها احتياطيّ مدرّب إلى حد ما، وقالت الثانية بتعبئة جماعية شاملة يجري تزويدها على الدوام برجال جدد ليحلوا محل المتمركزين على الحدود. دعم هذا الخيار الأخير بطبيعة الحال ضباطُ الجيش الاستعماري المتباهين بما يمنّ به عليهم الاستعمار من أقاليم تتيح تعبئة رعايا الإمبراطورية دون مقابل.

تترتب بطبيعة الحال على كل إستراتيجية على حدة تبعات حول صنف التعبئة

---

1 Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, Jules Rouff et Cie, Paris, 1911.

٢ انظر الكتيّب الذي نشره أوغست بلانكي Auguste Blanqui سنة ١٨٨٠ بعنوان *L'Armée esclave et opprimée* [الجيش العبد والمضطهد]، وكذلك الكتيّب الذي نشره أوغست بيبيل August Bebel سنة ١٨٩٨ في شتوتغارت.

والتجنيد، والأهم من ذلك حول نوع التربية الأخلاقية والقتالية للمواطنين الفرنسيين. يكتب جوريس أن "الإعداد التربوي للأمة" تبعاً لكل إستراتيجية على حدة إما أن يقتضي خصال رباطة الجأش والإقدام، وإما روح التضحية والصبر ونكران الذات،[١] فضلاً عن أن كل إستراتيجية على حدة إنما ترسم بصورة جزئية سياسات حفظ النظام وإدارة أجهزة الشرطة والعسكر للشعب عموماً وحركات التمرد والحراكات العمالية خصوصاً. تتواشج في هذا السياق المسألة العسكرية وتتداخل مع المسألة الشرطية حول الرهان من التربية القتالية والتسليح الشامل لشعب العاصمة. يرى جوريس أن هذا الشعب قادر على تجاوز مصالحه الطبقية من أجل الدّفاع عن الأمة، في حين يرى آخرون أنه عاجز عن ذلك ولا بد من إقرار التربية والتسليح الانتقائي لنخبة مهيّأة عسكرياً للدفاع عن فرنسا دولياً ووفية لرأس المال وتُستخدم لأغراض قمعية داخل الأراضي الوطنية.

تكمن المشكلة الحقيقية في فرنسا وفق جوريس في أن قيادة الأركان لم تحسم أمرها بخصوص الإستراتيجية الواجب فرضها على البلد: "أنا على قناعة تامة أنها لم تحسم أمرها وتختار بين الهجوم الحقيقي والدّفاع الحقيقي، وأنها وافقت، سواء بخصوص التعبئة أو التجمّع أو السلوك العام للحرب على توليفات هجينة، أي توليفات تستخدم لغرضين"[٢]. إن تبني إستراتيجية الحرب الهجومية من شأنه أن يؤدي إلى الإخفاق في مواجهة جيش ألماني متمرّس على الحرب ومتربص للهجوم، ومع ذلك، لم تستبعد الأركان الفرنسية هذا الخيار، متّبعة بذلك رؤية كلاوزفيتز Clausewitz الذي دعا إلى ألّا تضبط الجيوش تحركاتها على تحركات العدو، وإلى تجنّب سلبية رد الفعل، والتبعية الإستراتيجية، أي إلى "رفض الخضوع لقانون العدو"[٣].

هكذا، يقترح جوريس نموذجاً دفاعياً غير مسبوق: تكون الاستجابة أصيلة بالردّ على الهجوم الألماني بدفاع فرنسي. وهو يقدّم نفسه هنا بوصفه أفضل من أوّل كلاوزفيتز بالمقارنة مع القيادات العليا في الأركان الفرنسية، مثل القائد جيلبير Gilbert

---

1 Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, op.cit., p. 149.

٢ المرجع نفسه.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٥٢.

المسؤول عن إعادة رسم إستراتيجية فرنسا.[1] ولئن كان عنوان كتاب جيلبير الشهير هو *La défense de la France* [الدّفاع عن فرنسا]، لا ينبغي أن نضلّ عما يدعو إليه من هجوم على رأس جيش دائم ومحدود. يوجّه جوريس انتقاداً مباشراً إلى جيلبير، ويصفه بالداعية لنموذج نخبوي لجيش محترف يزعم أنه يلائم بالتمام المزاج الفرنسي. فالوجه الآخر لهذا الفكر الذي يعمل بالإحالة على أمزجة الشعوب هو نفسية عسكرية لسان حالها أن حالة الغبطة المتأتية من الهجوم تلائم الفرنسيين أفضل ملاءمة.

إن وراء النقاش في شأن الإستراتيجية الهجومية أو الدّفاعية الواجب اتباعها للدفاع عن فرنسا الرهانُ المتمثّل في تعيين حدود المؤسسة العسكرية. إحدى أهم الإضافات الأساسية التي جاءت في نقد جوريس هي الإشارة إلى الاحتراز الذي يكتنف تعامل قيادة الأركان الفرنسية مع أمّة مسلّحة. والواقع أن قيادة الأركان تفضّل عليها نخبة عسكرية مدعومة بجيش احتياطي وإن يكن غير مؤهّل، ولا خطر في أن يستخدم خبرته القتالية ومعارفه في استعمال الأسلحة ضد الدولة والبرجوازية في إطار الصراعات الاجتماعية. غير أن الدولة، رغم هذا الاحتراز، ليس في وسعها الاستغناء عن "أمة مسلحة"، لكنها لا تعرف "لا الاستغناء عن العدد ولا كيفية تنظيمه"[2]. وهنا يكمن لبّ التناقض الذي يقف عقبةً أمام العقلية العسكرية ويحول دون رسمها إستراتيجية دفاعية حقّة.[3]

مع ذلك، يقع جوريس بدوره في تناقضات عويصة. ذلك أنه يرمي مع فكرته عن "الأمة المسلحة"[4] كجيش للدفاع إلى إيجاد أداة "لا يمكن الوقوف بوجهها في

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٥٤-١٦٣.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٦٣.
"إليكم الاستنتاجات التي توصّل إليها ذاك الذي يراه معظم ضباط النخبة لدينا بمكانة العبقري المُلهِم للإستراتيجية الفرنسية المتجددة، الذي نجد فكره في مجمل ما نقدمه من تعليم في مدرستنا الحربية العليا، وفي كل تفصيل من تفصيلات هذا التعليم. ما عادت الأمة المسلّحة تنزل إلى ميدان المعركة، بل باتت تشكل سياجاً يحوط معركة أبطالها المصطَفين ويتفرّج عليها؛ يقتصر دعمها لهم على صخب بلا طائل. الواقع أنّ الكابتن جيلبير ينتهي إلى هذه الخلاصة بعد أن كان قد استدعى إلى قلب المأساة طوال زمن كلّ من كان معافىً من أبناء الشعب الفرنسي" (المرجع نفسه).

٣ بالنسبة إلى جوريس، يقدّم الجيش السويسري مثالاً ناجحاً في هذا الصدد، ففيه يلعب "جنود ميليشيا الاحتياط" دوراً لا يقلّ فعالية عن "ميليشيات النخبة"، ويكونون قابلين للاستدعاء في كل لحظة؛ إنهم الاحتياطي النّشط.

4 Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*, op. cit., p. 177.

الحرب الدّفاعية ولا يمكن تسخيرها في سياسة عدوان خارجية"[1]. إذاً، يعود بنا تسليح الشعب من جديد إلى النقطة الصفر، إلى مسألة إنشاء جيش مواطنيّ يقع على عاتقه واجب الدّفاع الجماعي عن الأمة، ويطرح أمامنا إشكالية تحمل رهانات غاية في الأهمية. من جهة أولى، يتعلق الأمر على الدوام بمفارقة بيانها أن الدّفاع عن السلم يستلزم التسلّح، والدّفاع عن نظام القانون يستلزم نظام طوارئ خارج القانون، والدّفاع عن اللاعنف يستلزم أقسى أنواع القمع عنفاً... إلخ. من جهة أخرى، ترتبط الدعوة إلى إنشاء جيش مكوّن من الشعب – أو إلى تسليح الشعب بوصفه "جيشاً وطنياً" – بعرى وثيقة وتتداخل وتتشابك مع الإدارة السياسية والشرطية للحركات الاجتماعية. ذلك أن الاستعاضة عن جيش محترف بميليشيات مواطنيّة ينطوي في واقع الحال، ورغم جميع النيات الطيبة التي أبداها جوريس، على خطر أن يتحول الرفاق إلى أعداء.

في تقرير[2] نشرته عام ١٩١١، قدّمت روزا لوكسمبورغ Rosa Luxemburg تحليلاً كاملاً للتناقضات التي وضع *L'armée nouvelle* البروليتاريينَ فيها، وللتباينات الجذرية بين هذا التصور عن الأمة المسلّحة وذاك الخاص بالميليشيات الذي يدعو إليه الحزب الديموقراطي الاجتماعي الألماني. ترى لوكسمبورغ أن "غلواء حماسة" وطنية استولت على جوريس نتيجة "تشدّد قانوني"[3] لا يتلاءم مع الاشتراكية (هو "إيمان برجوازي صغير" بقوة نصوص القانون، "إيمان متعنت وديموقراطي"[4]) وعبثاً يموّه التنازلات الهائلة التي يقدمها جوريس للمصالح الفرنسية الداعية للحرب وكذلك للمصالح الرأسمالية. خير دليل على ذلك دفاعه عن "الحرب الدّفاعية" التي يرى أنها تمثّل وحدها الحرب "العادلة"، أي الحرب الوحيدة التي من شأنها أن تعطي طابعاً شرعياً لانضمام البروليتاريا الفرنسية إليها، بما في ذلك ضد رفاقهم من الألمان. إن هذا

---

1 Madeleine Rebérioux, *Introduction à Jean Jaurès, L'Armée nouvelle*, op. cit.

2 Rosa Luxemburg, "L'Armée nouvelle de Jean Jaurès", *Leipziger Volkszeitung*, 9 juin, 1911, trad. fr. Daniel Guérin, 1971.

يمكن الاطلاع عليه في الإنترنت، من دون ترقيم للصفحات، على موقع "المعركة الاشتراكية" la Bataille socialiste على الرابط:

https://bataillesocialiste.wordpress.com/2008/05/30/larmeenouvelle-de-jaures-lu-parrosa- luxemburg/ (dernière consultation en juillet 2017).

٣ المرجع نفسه.

٤ المرجع نفسه.

التمييز بين حرب هجومية وحرب دفاعية هو عند لوكسمبورغ تمييزٌ يستند إلى تجريد قانوني: مَن يقرر الطبيعة "الدّفاعية" في هذا النزاع أو ذاك؟ وماذا عن السياسات الدبلوماسية الأوروبية التي "تدفع الخصم الضعيف إلى الهجوم"[١] بغية تحصين مواقعها على الحدود؟ لا يقف "القانون إلى صفّ" أي دولة في حالة حرب، لأن "الحروب الحديثة لا تُضبط على مقياس 'العدالة' أو بمخطط على ورقة الدّفاع أو العدوان (...) وبالطبع ليست القوة المادية لنمو الرأسمالية الكبرى هي التي قد تقع في حبائل هذا التعقيد وتتأثر به، وإنما قوة الفعل الاشتراكي"[٢].

إضافة إلى الرفض بل إلى الإحجام التام الذي قوبل به إسهام جوريس من عدد من الاشتراكيين، فإنه أحدث قطيعة تامة مع المواقف المناهضة للعسكرة المتحدرة من الحركات الفوضوية والمنادية بالسلم التي تحمل لواءها النقابات العمالية. كان نقابيو "الاتحاد العام للعمل" (CGT) متقدمين بأشواط عن الراديكاليين والاشتراكيين الفرنسيين في نقد المنظومة العسكرية والنزعة الوطنية. نجد ملخصاً عن هذا النقد في *Nouveau manuel du soldat* [الدليل الجديد للجندي] الذي نشره جورج إيفتو[٣] Georges Yvetot عام ١٩٠٢. تلوح خلف هذا النقد مسألة أشد جذرية: الأممية. فالنقاشات حول الجيش والدّفاع الوطني والنزعة الوطنية ودمقرطة قوى حفظ النظام إنما تفضي إلى الحدّ من أممية الصراعات والنضالات البروليتارية وإلى التعمية عن العنف المتولّد من نمط الإنتاج الرأسمالي لمصلحة توجيه بؤرة التركيز إلى التحديات القومية ذات الطبيعة العسكرية.

---

١ المرجع نفسه.

٢ المرجع نفسه. تنتقد روزا لوكسمبورغ جوريس لتشجيعه الاشتراكيين على الاحتكام إلى القانون، وتتحدّث في خصوص "العصيان الدستوري" الذي اقترحه جوريس في مشروع القانون الذي اختتم به كتابه *L'Armée nouvelle*، عن إستراتيجية انتحارية. إذ ترى لوكسمبورغ أنه "ما من سياسة يمكن أن تتولاها البروليتاريا أشدّ ضرراً من تلك المتمثّلة في الاستسلام لوهم أنّ بإمكان صيغ قانونية أن تطغى في أي حال من الأحوال على مصالح الرأسمالية وسلطتها" (المرجع نفسه).

٣ جورج إيفتو Georges Yvetot (١٨٦٨-١٩٤٢)، فوضوي برودوني (نسبة إلى بيير جوزيف برودون Pierre-Joseph Proudhon). كان نائباً للأمين العام لـ"الاتحاد العام للعمل" (CGT) سنة ١٩٠٢، ومؤلف كتيّب

Nouveau Manuel du soldat. La patrie, l'armée, la guerre, Fédération des Bourses du Travail, 1905, (32 pages).

> أفي تعريض أنفسنا للقتال من أجل مصالح البعض دفاعٌ عن الأمة؟ ولمّا كان الهجوم هو الشرط الأساسي الذي يقتضيه الدّفاع، هل هناك ما يسمى بالدّفاع أساساً؟ ومن الذي يهاجمنا إذاً؟ لماذا قد يهاجمنا، يا ترى؟ لكي يسلبنا ممتلكاتنا؟ لكننا لسنا من أصحاب الممتلكات.[1]

يستند إيفتو إلى شروحات من *Contrat social* [**العقد الاجتماعي**][2] وكذلك من *Manifeste du Parti communiste* [**بيان الحزب الشيوعي**][3] لِيُندد بـ"دين العنف"[4] الذي تمثّله العسكرة، الذراع المسلحة للرأسمالية. يُصنع الجيش على مدى ثلاث سنوات جنوداً شرسين هلعين وخانعين[5]

> هم نفسهم الذين يرسلون إلى الإضرابات ببنادقهم المحشوّة وحرابهم المتأهبة. هم أنفسهم الذين يملؤون الشوارع بجعجعة مشيتهم وحمولاتهم عندما يحسب العمّال على حق بأن مكانهم في الشارع بعد طردهم من عملهم بسبب جشع أرباب العمل. لا يقتصر العون الذي يقدمه الجيش إلى رأس المال على هذه البنادق، ذلك أن الجنود يأخذون أيضاً مكان العمال في الإضرابات. إن جيش الأمة، هذا الجيش المكوّن من أبناء الشعب، هو ضد الشعب في صف رب العمل (...) الواقع أن الجندي أثناء انتظاره الانخراط في الحرب الخارجية، يُستخدم أيضاً وخصوصاً في الحرب الاجتماعية.[6]

إذاً، لا تمثل دمقرطة الجيوش كبحاً للقمع العسكري الذي تقوده النخب ويصب

---

1 Georges Yvetot, *Nouveau Manuel du soldat*, op. cit., p. 7.

٢ "وُلدت نزعة العسكرة يوم أخذَ البعض لأنفسهم ما كان في الأصل ملكاً للجميع، وعقدوا العزم علىَ الاحتفاظ به وإن بالقوة". (المرجع نفسه، ص. ٧).

٣ "نحن البروليتاريا، أي نحن من يحمل اليوم كل عبء المجتمع، وكل حزنه" (المرجع نفسه، ص. ٩). ليس للبروليتاريين ما يدافعون عنه؛ ها هنا تعريف أوسع نطاقاً من ذاك الذي يقدمه *Manifeste du Parti communiste*.

٤ المرجع نفسه، ص. ٨.

٥ يدين إيفتو أيضاً سنوات التعلّم السابقة، حيث ألعاب الأطفال وقصصهم ليست إلا مشاهد حربية تؤقلِم الصغار مع العنف.

٦ المرجع نفسه، ص. ٩.

في مصلحة رأس المال، بل تُستخدَم بعكس ذلك، في تأجيج اقتتال الأخوة لتمهيد إجهاز أفضل على الحركة العمالية. إن الرجل العادي ما إن يلبس الزي العسكري، حتى يخون قومه: "الجندي البروليتاري هو رجل من العامة رُوِّض على الدّفاع عن الأغنياء والمقتدرين، وأعدّ وسلِّح لمواجهة إخوانه"[1].

تتداخل مناهضة العسكرة لدى إيفتو أيضاً وتتمفصل مع التزامه بنزوع معادٍ للسامية لا يتوانى من أجله عن تحشيد مجموعة نصوص مثيرة للغثيان. يقتبس في معرض استنكاره الممارسات المتهتكة للمستدعين أقوال المثقفين والنوّاب المحافظين والقوميين والعنصريين أو الذين وقفوا في وجه تحقيق العدالة في قضية دريفوس (مثل إدوارد درومو Edouard Drumont وشارل دوفريسنيه Charles de Freycinet وجول دولافوس Jules Delafosse وفرانسوا كوبيه François Coppée)، بغية تعزيز فكرته عن جيش يعمل كـ"مدرسة للرذيلة"[2] على أساس أنه يقتلع القوى الحيوية للأمة من جذورها ويشوّه طبيعتها، فيعيش هؤلاء الشبان القادمون من الأرياف، أبناء الأرض، هؤلاء الذين يهجرون حياتهم ويتجهون إلى الثكنات، حياةً ملؤها الكحول والدعارة، ويعودون إلى منازلهم مع مرض الزهري وافتقار إلى أي احترام تجاه زوجاتهم. صحيح أنه يكتب: "الأكثر هولاً من ذلك كله هو أعمال العسكرة في المستوطنات"[3]، لكنه لا يأتي على ذكر أيّ من الحوادث بصورة خاصة وينتقل سريعاً إلى أنماط المعاملة السيئة التي تنتظر المجندين الفرنسيين الشباب إن لم يمتثلوا للنظام العسكري، مثل: أقفال الأصابع (أداة تعذيب تستهدف كبس الإبهام والأصابع وسحقها) والكمامة المانعة للصراخ أو أجاصة الذعر (وتد أو حجر كبير يُوضع في الفم ويُضغط بمنديل غالباً ما يكون متّسخاً بالبراز) والحامل الشاقولي (يربط القدمين واليدين خلف الظهر فيأخذ الجسم شكل قوس دارة) وزنزانة العقاب (يُرمى بالجندي عارياً داخل زنزانة معزولة من دون طعام أو ماء) والمكاوي (قطع من الحديد تضغط على أرجل الجندي

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٠.

٢ في إشارة إلى قول أناتول فرانس Anatole France ("الجيش مدرسة الجريمة")، لكنه يقتبس أيضاً نخبة من المؤلّفين: سينيك Sénèque، إيرازموس Érasme، مونتين Montaigne، رونسار Ronsard، بوسيه Bossuet، لابروير La Bruyère، فنلون Fénelon، روسو Rousseau، فولتير Voltaire، جيراردان Girardin، موباسان Maupassant...

٣ المرجع نفسه، ص. ١٤.

العاري) والمقبرة (خيمة بارتفاع ٤٠ سنتيمتراً يوثّق الجندي داخلها ويعرّض لحرارة النهار وبرودة الليل) وفصيلة الصيد (يقف الجندي بأقدام عارية أو قد يحتذي جلداً أشبه بالحذاء، وتوضع على ظهره حقيبة ثقيلة، فيُجبر على الوقوف بلا حراك أو على تأدية تدريبات مضنية). "ثلاث سنوات يمضيها الجندي في ثكنة من الثكنات كافية أن تحوّله إلى منتفض مدرك لوضعه أو إلى شخص شرس غائب عنه"[١].

يُشجع إيفتو على الفرار من الجيش أو البقاء في حالة تيقّظ، ويدعو الجنود إلى الانتساب إلى النقابات والمشاركة في الجامعات الشعبية وألا يطلقوا النار على إخوانهم: "فليرتعد أولئك الذين تجرؤوا على تسليحكم ضد إخوانكم، لأن عدوكم الوحيد هو مَن يستغلكم ويضطهدكم ويملي عليكم الأوامر ويضللكم"[٢]. ما النزعة

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٦.

٢ المرجع نفسه، ص. ٣٢. الجدير بالذكر أنّ إشكالية إنشاء مجموعات للدفاع الذاتي بغرض العصيان المسلح، أو إنشاء ميليشيات مكرّسة ومدرّبة للدفاع عن البروليتاريا في صراعها على الأخص ضدّ قمع قوى حفظ النظام أو اعتداءات من اتحادات فاشية، كانت قد تبلورت خلال الثلاثينيات على هيئة بدائل تراوح بين دفاع ذاتي جماهيري، ومجموعات دفاع ذاتي عن النفس، أدت في نهاية المطاف إلى إنشاء قوات حُماية تنظيمية "صارمة"، الأمر الذيَ جعل من الدفاع الذاتي عن النفس إستراتيجية بروليتارية جماهيرية بالية، إذا ما نظر إليها بنمطها الذي تعد به "منظمة العمال الدولية". فمن جهة، يُفسّر الالتزامُ المناهض للعسكرة الذي تتصف به الحرَكة الشيوعية في فرنسا الشكوكيةَ المتعلّقة بإنشاء تجمعات متخصصة في الدفاع الذاتي عن النفس، ويُنظر إليها على أنها "تخفٌ" شبه عسكري. "إن الزي الرسمي الوحيد للدفاع عن النفس في مواجهة جماعات القمصان السوداء (chemises noires) هو سترة عامل المصنع الزرقاء، وصدرية عامل البناء، والمعطف البالي أو المخملي الواسع للعامل الزراعي أو الفلاح الفقير، وبدلة المستخدَم أو الموظف الصغير، وزيّ عمال السكك الحديدية الأزرق". انظر:

Jean Lagarde, "La lutte de masse antifasciste: corrigeons les erreurs et renforçons l'activité dans notre travail d'autodéfense", *L'Humanité,* 28 mars 1934.

ذلك أنّ "منظمة العمال الدولية" كانت قد اتّخذت بوضوح موقفاً مؤيداً لسياسة دفاع ذاتي عن النفس تُفهم بوصفها نمط تنظيم شامل للحركة العمالية (تسمح، بين أمور أخرى، بالتآخي مع الجنود المكلّفين مهمات قمعية). من جهة أخرى، وفي إطار "الحزب الشيوعي الفرنسي" (PCF)، يتسبب الحظر المفروض على تسليح البروليتاريا (Paul Vaillant-Couturier, "Qu'est-ce que l'armement du prolétariat?", *L'Humanité,* 28 janvier 1935)، بالتزامن مع "حماية" الوطن في مواجهة الاتحادات الفاشية، في تغيير شروط النقاش إلى حدٍّ ما. ففي حين نجد في أقصى يسار القسم الفرنسي الاشتراكي لـ"منظمة العمال الدولية" تنظيماً قتالياً "في جهوزية تامة للخدمة" يديره مناضلون ثوريون بقيادة مارسو بيفير Marceau Pivert، يتحوّل "الشيوعي" الفرنسي نحو تصور "جمهوري" (عبّر عنه رمزيّاً بتبنّي شعار الدائرة الفرنسية ثلاثية اللون "الكوكارد") للدفاع

الوطنية إلا ألدّ أعداء أممية الصراعات، وما الفكرة القائلة بجيش مؤلف من الشعب ومستعد للدفاع عن حدوده إلا أسطورة وطنية في خدمة رأس المال.

فنّ الليونة (الجوجيتسو) على يد المطالِبات بحقّ الاقتراع: القتال المباشر ومناهضة القومية

إذا نظرنا إلى التاريخ المتشعّب للدفاع الذاتي، نُدرك فوراً المكانة المرجعية التي تحتلها فيه حركة الإنكليزيات المطالِبات بحق الاقتراع التي نشأت مع مطلع القرن العشرين. قسم من هذه الحركة اكتسى أيضاً مكانة رمزية كبيرة مع الموقف النظري والسياسي الذي اتخذه والمتمثِّل في رفضه "اللجوء إلى القانون" ومناهضته النزعة القومية. يتيح هذا الموقف تعرّفاً جزئياً على تيار من الحركة النسوية الحديثة جعل من لحظة الانتقال إلى العنف النتيجة المنطقية اللازمة من تحليلٍ بيّن أن اضطهاد المرأة والإبقاء عليها في موقع الأقلية هو بنيوياً من عمل الدولة. يعني "الانتقال إلى العنف" الانتقال إلى الفعل المباشر وإلى المطالبة التي لا تقبل المهادنة، هذا الانتقال الذي أوجبته معاينة مفادها أن المطالبة بمساواة مدنية ووطنية لا يمكن التوجّه بها إلى الدولة

الذاتي الجماهيري عن النفس، لئلا تتفوق عليه الميليشيات العمالية التي يتولى تنظيمها في أقصى اليسار البيفيريون [نسبة إلى بيفير] والتروتسكيون، ونحو إنشاء "قوات حماية تنظيمية". لئن كانت الأخيرة تهدف رسمياً إلى حماية المناضلين من الاتحادات الفاشية، فإنها وُظِّفت أيضاً عملياً في تجنّب المواجهات، وفي تأطير التحركات، وكذلك المتظاهرين أنفسهم، لكيلا تحدث "تجاوزات" من شأنها أن تستثير قمع الشرطة. انظر حول هذه النقطة:

Georges Vidal, "Violence et politique dans la France des années 1930: le cas de l'autodéfense communiste", *Revue historique*, n° 640, 2006/4, p. 901-922.

وأيضاً:

Philippe Burrin, "Poings levés et bras tendus. La contagion des symboles au temps du Front populaire", *Vingtième siècle*, n° 11/1986, p. 520.

أشكر فانيسا كوداتشيوني Vanessa Codaccioni على مساعدتها البيبليوغرافية في خصوص هذه النقطة.

إنّ من شأن الدفاع عن النفس وقد تحوّل إلى هيئة "قوات الحماية التنظيمية" أن يقود إلى تحويل إستراتيجية دفاعية تمردية إلى انضباط ذاتي للحركات الاجتماعية، ما يستتبع حتماً وصم "عنف" أفعالهم، أو وصم مناضلين في صفوفهم، جنباً إلى جنب مع وصم الحدث الذي ولّد القمع أو تسبّب في شدّته.

بطريقة سلمية ما دامت الأخيرة هي المحرّض الرئيسي لجميع صور اللامساواة، وأن طلب تحقيق العدالة على يدها عبثي ما دامت هي الهيئة الأولى تحديداً التي تهيكل اللاعدالة الاجتماعية وتمنحها لبوساً مؤسسياً، وأن أمل التحصّل على حمايتها أملٌ واهم ما دامت هي التي تنتج وتدعم تلك الأجهزة بالتحديد التي تجعل البعض في موقع هش، وأن تسليمها أمر الدّفاع عنّا ليس من الحصافة في شيء ما دامت هي بالتحديد التي تسلّح أولئك الذين يضربوننا. ما يتعيّن فهمه الآن هو كيف لفئة من الحركة المطالبة بحق الاقتراع، ذات توجّه فوضوي وشيوعي أممي وثوري، أن تُدخِل تلك المعاينة السياسية إلى حيّز الممارسة فضلاً عن حيّز الحراك، أي: كيف عبّرت بعض المناضلات داخل الحركة النسوية الإنكليزية بأجسادهن وأعطين كياناً لهذا الموقف الذي اتخذنه على مستوى التحليل.

عرِفت تقنيات الدّفاع الشخصي في نهاية القرن التاسع عشر نهضةً جديدة في إنكلترا اقترنت بإعداد بعض الممارسات الجسدية القتالية ذات الطابع الهجين وإشاعتها، وجمعت بين تقنيات المعركة الأوروبية واليابانية، العملية والناجعة، داخل مجتمع أُطّرت فيه عملية حمل الأسلحة النارية بلوائح تنظيمية مقيِّدة. في التسعينيات من القرن التاسع عشر، أمضى المهندس البريطاني إدوار وليام بارتون-رايت[١] Edward William Barton-Wright ثلاث سنوات في اليابان، تلقّى خلالها علوماً ومهارات حول الجودو والجوجيتسو في مدرسة جيغورو كانو Jigoro Kano. أعدّ بارتون رايت، الذي شغفته فنون الدّفاع الذاتي، تقنية خاصة به أطلق عليها اسم بارتيتسو[٢] (bartitsu). افتتح لدى عودته إلى أوروبا عام ١٨٩٩ نادياً في لندن واستقدم إليه عدداً من المدربين، كان بينهم المعلمان اليابانيان ساداكازو أوينشي[٣] Sadakazu Uyenishi ويوكيو تاني[٤] Yukio Tani (للجوجيتسو) والمعلم السويسري بيير فيني Pierre Vigny (لفن الدّفاع عن النفس

---

١ وُلد إدوار وليام بارتون رايت (١٨٦٠-١٩٥١) في الهند وأتمّ تحصيله العلمي في ألمانيا وفرنسا.

٢ المفردة مشتقّة من الجزء الأول من اسمه "بارتون رايت"، والجزء الثاني من "جوجيتسو". (م.)

٣ صاحب كرّاس مشهور عن الجوجيتسو. انظر:

Text-Book of Ju-Jitsu, 1905, Alcuin Classics, 2011.

على الرابط التالي:

https://www.youtube.com/watch?v=eALLe1wghSA (dernière consultation en juillet 2017).

٤ سيُوظف تاني Tani أيضاً مصارعاً في استعراضات القاعات الموسيقية التي نظّمها وليام بانكيه William Bankier والتي ستسهم في نشر الجوجيتسو في الأوساط الشعبية.

مع العكاز[1]). أراد بارتون رايت بمزج تقنيات عدة أن يحوّل بارتيتسو إلى فن للدفاع الذاتي يتّصف بالشمول و"الواقعية"، ذلك أنه يجمع في تقنية واحدة القدمين واليدين والعصي والتقنيات الهجومية والدّفاعية البعيدة والمباشرة والالتحامية.[2]

إن نادي بارتيتسو شرع أبوابه منذ البداية أمام النساء. وبين تلامذة ساداكازو أوينشي ويوكيو تاني كان الزوجان وليام غارود William Garrud وإيديت مارغريت سومسيرست غارود[3] Edith Margaret Somserset–Garrud. عام ١٩٠٨ أخذ الزوجان من المعلم ساداكازو أوينشي صالة التدريب وافتتحا في لندن "مدرسة الدّفاع الذاتي الياباني"، ونظّما دروساً للدفاع الذاتي مستلهمة من الجوجيتسو ولم يستثنيا منها لا النساء ولا الأطفال. ما يجب أن نفهمه من هذه التجربة الرائدة هو أن الدّفاع الذاتي كان بمكانة تقنية جرت الاستفادة منها في مواجهة أنماط العنف المتعددة الأبعاد، وبمنزلة التعليم الهادف إلى نقل تقنيات الدّفاع - ولا سيما إلى النساء - لمواجهة الأوضاع التي يجدن أنفسهن فيها وحدهن مع المعتدي (في المجال العمومي أو داخل الفضاء الأسري). وسرعان ما سوف تجد هذه التقنيات سبلاً مباشرة للتلاؤم مع الصراع السياسي على يد ممارِسات لها انخرطن في الحراك من أجل نيل المرأة حق الاقتراع ولجأن إليها بصورة أساسية ليدافعن عن أنفسهن ضد وحشية الشرطة.

أقام الزوجان غارود استعراضات عدة أمام العموم، وظهرا في أفلام قصيرة[4]

---

١ في فرنسا، نشر إميل أندريه Emile André كتابه:
100 façons de se défendre dans la rue avec armes, Flammarion, Paris, 1905.
الذي يتطرّق إلى التقنيات القتالية مع العكاز والعصا. الكتاب متاح على الرابط:
http://www.ffamhe.fr/collectionpalas/Emile_Andre_100_facon_de_se_defendre_avec_armes.pdf (dernière consultation en juillet 2017).

٢ انظر:
Graham Noble, "An Introduction to E. W. Barton–Wright (1860-1951) and the Eclectic Art of Bartitsu", *Journal of Asian Martial Arts*, vol. 8/2, 1999, p. 50-61.
يعود الفضل في انتشار بارتيتسو في الأوساط الشعبية إلى آرثر كونان دويل Arthur Conan Doyle الذي جعل شارلوك هولمز يلجأ إلى ممارسة بارتيتسو في معركته ضد البروفسور موريارتي Moriarty في قصته القصيرة *La Maison vide*.

٣ وُلدت إيديت مارغريت وليام (١٨٧٢-١٩٧١) في مدينة باث Bath، وتزوجت عام ١٨٩٣ بوليام غارود واستقرت في لندن حيث عمل زوجها مدرباً للثقافة البدنية في جامعات عدة في المدينة. التقت إدوار وليام بارتون رايت عام ١٨٩٩.

٤ ظهرا في Jiu–Jitsu Downs the Footpads [الجوجيتسو حلّ للقضاء على قطّاع الطرق]، الفيلم

يستعرضان هذا الفن للدفاع الذاتي الذي يصلح للجنسين، ويروّجان في الوقت نفسه لنجاعته وسهولة ممارسته. سرعان ما التمست الجمعيات النسوية من المدربان تكوين أعضائها على هذا الفن. عام ١٩٠٩ دعت مؤسِّسة "الاتحاد الاجتماعي والسياسي للمرأة"[١] (WSPU)، إيملين غولدن-بانكهرست Emmeline Goulden–Pankhurst،

الذي أخرجه ألف كولينز Alf Collins عام ١٩٠٧ مع إيديت غارود، وهو من أوائل أفلام الفنون القتالية. انظر على الرابط:

http://www.bartitsu.org/index.php/2014/07/jujitsu-downsthe-footpads/(dernière consultation en juillet 2017).

١ أُسّس "الاتحاد الاجتماعي والسياسي للمرأة" عام ١٩٠٣ للدفاع عن حقها في الاقتراع والمساواة. أسّسته إيملين غولدن بانكهرست (١٨٥٨-١٩٢٨)، وضمّ في صفوفه الأولى ثلاثًا من بناتها: كريستابيل Christabel وسيلفيا Sylvia وآديلا Adela. ستغادر سيلفيا وآديلا "الاتحاد" في وقت لاحق بعد حركة احتجاجية نشأت داخل "الاتحاد" وانتقدت راديكالية الأساليب المتّبعة. ذلك أن "الاتحاد" انطلاقاً من ١٩٠٥ وبعد الإخفاق الذي مُنيت به حملته الكبرى الأولى اعتمد هذا الشعار: "أفعال لا كلمات" ("Deeds، not Words") وأحدث بلبلة في قائمة الأعمال التي أعدّت لها الحركات النسوية بانخراطه في الفعل المباشر والعصيان المدني (احتلال المباني وتكبيل الناشطات أنفسهن بسور البرلمان والتسبب في أضرار مادية والنهب والتخريب، وهجمات استهدفت المقرات الحكومية أو مباني خاصة، وإضراب عن الطعام...)، ما أثار استهجان غالبية الجمعيات النسوية التي تناضل لمصلحة الحق في الاقتراع والأحزاب السياسية والصحافة. تعرضت مناضلات عدة لقمع الشرطة الوحشي، فجُرحن واعتقلن وسجنّ وأُجبرن على الأكل عند إضرابهن عن الطعام في السجن، في حين كان كل مطلبهن يتلخّص في معاملتهن كسجينات سياسيات. عام ١٩٠٩ التقى غاندي Gandhi إيملين بانكهرست أثناء زيارة إلى لندن. صرّح بعد أشهر من هذا اللقاء بأن القضية التي يناضل "الاتحاد" من أجلها عادلة لكن الأفعال التي يلجأ إليها تصبّ في عكس مبدأ اللاعنف الذي يجب أن يشكل قاعدة لكل عصيان مدني (مبدأ الساتياغراها Satyagraha، أي، "عناق الحقيقة" بالسنسكريتية). ناضل "الاتحاد" خلال الحرب في سبيل انخراط المرأة في أعمال الحرب، الأمر الذي عمّق وأبرز التباينات العميقة بين إيملين بانكهرست من جهة، ومن جهة أخرى بناتها كريستابيل وسيلفيا وآديل. نادت سيلفيا التي كانت مناضلة شيوعية عاملة في "الحركة العمالية الشيوعية" (أقصيت منها عام ١٩٢١ باسم معارضتها لينين Lénine) بنسوية مناهضة للعسكرة ومناوئة للديموقراطية البرلمانية البرجوازية. لذا رفضت إستراتيجية "الاتحاد الاجتماعي والسياسي للمرأة" القائمة على إعطاء الأولية للمطالبة بحق الاقتراع على حساب حقوق العاملات. حُلّ "الاتحاد" عام ١٩١٧. وأجاز قانون صدر عام ١٩١٨ حق الاقتراع للمرأة فوق الثلاثين، ثم بعد ذلك بعشر سنوات، تحصّلت النساء على الحق في الاقتراع بدءاً من الحادية والعشرين. انظر:

Emmeline Pankhurst, *My Own Story*, Eveleigh Nash, Londres, 1914 (1ère édition), Virago, Londres,

(seconde édition), Paula Bartley, *Emmeline Pankhurst*, Londres/New York, Routledge, 2002.

وليام غارود لإجراء استعراض أثناء اجتماع للجمعية. لكن إيديت غارود هي التي حضرت في نهاية الأمر، وخلّفت نجاعة التقنيات وواقع أن تبرهن امرأة هذا القدر من الكفاءة في المعركة انطباعاً قوياً في قلب الاتحاد سرعان ما سيُترجم إلى إنشاء ورشات للعمل والتدريب. صارت إيديت غارود شخصية رئيسية في الاتحاد وافتتحت مع نهاية ١٩٠٩ "نادي الدّفاع الذاتي للمطالِبات بحق المرأة في الاقتراع"[١] في حي كنسينغتون بلندن، هذا المكان الذي فيه تجري دروس الرسم والنحت والغناء في آن، وتفتح دروس الدّفاع الذاتي أبوابها مساءات الثلاثاء والخميس.[٢] صار الدّفاع الذاتي فعلياً "فناً شاملاً" بفضل كشكول التقنيات القتالية العملية والناجعة المُتضمَّن فيه، وبصورة خاصة بفضل الكفاءة التي برهنها في ابتكار ممارسات جديدة للذات تَعِد في الوقت نفسه بتحقيق تحولات سياسية وجسدية وحميمية. فالدّفاع الذاتي النسوي إذ يحرر الأجساد من الملابس التي تعيق الإيماءات، ويخلق فسحة لانتشار الحركات، وإذ يحرف الاستخدام الشائع للأشياء عن مساره ويموّهه (مثل المظلّة والإبرة والدبّوس والمعطف وكِعاب الأحذية)، وينعش العضلات ويمرّن الجسد الذي يسكن الشارع ويحتلّه، ويتجوّل فيه ويجد اتزانه، فإنه يقيم علاقة مختلفة مع العالم ومنوالاً آخر للوجود فيه. والمناضلات إذ يتعلمن الدّفاع عن أنفسهن، فإنهن يخلقن ترسيمتهن الجسدية الخاصة ويدخلن عليها التعديلات، هذه الترسيمة التي تصبح حينئذ بالفعل بوتقة لسيرورة التوعية السياسية.

أنشأت غارود قوة حماية تنظيمية سرية للاتحاد (أُطلق عليها اسم "جمعية المرافقة الشخصية" أو "الفارسات") أشرفت عليها غيرترود هاردينغ Gertrude Harding

---

انظر أيضاً:

Katherine Connelly, "Sylvia Pankhurst, the First World War and the Struggle for Democracy", *Revue française de civilization britannique*, XX-1, 2015, https:// rfcb.revues.org/275? lang fr (dernière consultation en juillet 2017).

١ ظهر إعلان افتتاح النادي في صحيفة *Votes for Women* في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٩. تدربت أيضاً في هذا النادي ناشطات من "رابطة حرية المرأة".

2 Elizabbeth Crawford, *The Women's Suffrage Movement: A Reference Guide 1866-1928*, UCL Press, Londres, 2001, p. 240.

انظر أيضاً:

Tony Wolf, Edith Garrud, *The Suffragette Who Knew Jujutsu*, édité par Kathryne Wolf, 2009.

وتألفت من حوالى ثلاثين ناشطة مدرّبات على حماية الناشطات خلال اللقاءات وعمليات التدخل على الأرض أو التصدي للاعتقالات.[١] مزجت الإستراتيجيات المبتكرة تقنيات القتال المباشر بتقنيات الالتحام (تفادي الضربات وتقنية لوي الذراع وتسخير قوة عطالة الخصم...) لصدّ الشرطة والناشطين أو حتى المارين من المعادين لقضية المرأة، بالإضافة إلى تقنيات ماكرة تستغل الأحكام المسبقة المستندة إلى التمييز بين الجنسين والقائلة بعجز المرأة عن الدّفاع عن نفسها. إذاً، تلعب هذه التقنيات على عنصر المفاجأة والدهشة الاجتماعية وعلى تشتيت انتباه الخصم غير المتيقظ بسبب أحكامه المسبقة هاته (قطع حمّالات البنطلون لإرغام الشرطي على الإمساك به، وإبهار الشرطة بفتح عدد كبير من المظلّات في وجوههم، والانقضاض على الأحصنة أثناء تأدية الشرطة الخيّالة مهماتها...). هكذا، كان الفعل المباشر النسوي بمكانة تقنية فعلية للدفاع النسوي عن النفس (يشتمل على هدف سياسي وتدريبات بدنية وخطط للإقدام والانسحاب، وإخفاء الأسلحة تحت الملابس، وممارسات تخفٍّ وتنكّر وشبكات دعم ومخابئ للأسلحة وأماكن للانسحاب...)، ويشهد على إستراتيجية متطورة جداً لحرب العصابات المدينية التي لم تقتصر على استخدام تقنيات الفعل المباشر بل جسّدتها بالمعنى الحرفي للكلمة كوسيطٍ لسيرورة التوعية السياسية النسوية. لا يعني لجوء الناشطات إلى الفعل المباشر استخدامهن القنابل، بل يعني أنهن أنفسهن أصبحن "القنابل البشرية".[٢] بمفردات أخرى: لم يكن الدّفاع الذاتي

---

١ عام ١٩١٣ لجأت الحكومة إلى ممارسة حُكم عليها بالممارسة البربرية وأثارت معارضة وسخطاً كبيرين، قامت على استخدام القوّة في إطعام الناشطات المسجونات والمضربات عن الطعام. إثر هذه المعارضة اعتمدت الحكومة تعديلاً قانونياً باسم قانون القطّة والفأر، يُسمح بموجبه الإفراج عن المسجونات ريثما يستعدن قواهن، ليعاد بعدها سجنهنّ من جديد. في هذا السياق، أخذت "جمعية المرافقة الشخصية" على عاتقها مهمة منع الشرطة من استعادة الناشطات اللواتي أخلي سبيلهن بصورة مؤقتة.

٢ "بمفردات أخرى: أردن بذلك أن نصدّق أن أناساً فقدوا عادة الكفاح لنيل حقوقهم بما هم أفراد وقبلوا صور اللاعدالة كافة في انتظار أن يحصل حزبهم على الأكثرية، وأن هؤلاء الأفراد سوف يتحوّلون بصورة مفاجئة إلى 'قنابل بشرية' حقّة ما إن تكدس أصواتهم داخل صناديق الاقتراع". انظر:

Voltairine de Cleyre, *De l'Action directe*, 1912, Éditions du Sextant, Paris, 2010, p. 53.

عارضت فولتيرين دوكلير Voltairine de Cleyre بين الفعل السياسي (التمثيل السياسي والنظام الانتخابي) والفعل المباشر، وعرّفت الأخير كما يلي: "كل شخص حَسِبَ لو لمرة في حياته

الذي مارسته ناشطات لاتحاد حيلةً اخترنها من قائمة تضمّ مجموعة من الأعمال ليدافعن بها عن قضيتهن - الحق في الاقتراع - بمقدار ما مثّل المعطى الذي أتاح لهن النضال الجماعي في سبيل ذاتهن وبأنفسهن، واقفات بذلك في وجه كل تسخير وطني لقضيتهن. إذاً، ليس الدّفاع الذاتي وسيلة ترمو إلى غاية - كاكتساب مكانة سياسية أو نيل اعتراف سياسي - بل إنه يحوّل الأجساد نفسها إلى كيان سياسي، بلا وسيط أو تفويض أو تمثيل.

حراكات وشخصيات نسوية أخرى شتّى مارست الدّفاع الذاتي في تلك المرحلة لكن ناشطات الاتحاد تبوأن في هذا المضمار موقع الصدارة بفضل إيديت غارود التي وضعت ما يمكن عدّه بيان الدّفاع الذاتي النسوي الحديث. لخصّت غارود في نصّ نُشر بتاريخ ٤ آذار/ مارس ١٩١٠ بعنوان *The World we Live in: Self-Defense* [العالم الذي نعيش فيه: الدّفاع الذاتي] الفلسفة البراغماتية للدفاع الذاتي النسوي. ولئن انطلقت فيه من معاينة تقرّ بغياب المساواة المكتسبة بين الرجال والنساء لجهة القوة البدنية، فإنها نظرت إلى تقنيات الدّفاع الذاتي المطوّرة في الجوجيتسو بوصفها فناً على قدر كبير من النجاعة للضعفاء ضد الأقوياء. جرى تقليدياً تعريف الفنون القتالية الآسيوية كفنون تقوم على استخدام قوة المهاجم وتوجيهها ضده، غير أن تمكين النساء منها أخذ بعداً سياسياً منذ اللحظة التي استخدمت فيها لترسيخ المساواة. ترى إيديت غارود أن التقنيات الدّفاعية المستوحاة من الجوجيتسو ترتكز إلى ثلاثة مبادئ أساسية: اكتساب روح التوازن والحركة والقوّة، وفن المكر والمفاجأة، واقتصاد الضربات. وبذلك، عملت على تعليم نقلات التجنّب واستخدام قوة عطالة المهاجم لزعزعة توازنه وصد ضرباته وطرحه أرضاً بصورة مباغتة. يقوم عنصر المفاجأة على استخدام قوة العطالة هذه لحرفها عن مسارها والاقتراب الآمن من جسد الخصم للتحكّم وضمان السيطرة ولوي الذراع وتوجيه الضربات الناجعة. إلى هذا المبدأ،

أن له الحق في الاحتجاج وشحذ شجاعته لممارسة هذا الحق بيديه، وكل شخص طالب بحق، وحده أو مع آخرين، يكون قدّ مارس الفعل المباشر" (المرجع نفسه، ص. ١٧). الفعل المباشر إما أن يكون عنيفاً وإما سلمياً، مع الأخذ بالاعتبار أن الفعل المباشر السلمي لا صلة له البتة مع هذا النوع من غرس قبول اللاعدالة الذي يؤدي إليه الفعل السياسي. لذا الفعل المباشر عنيف دائماً على أساس أنّه التعبير الذي تتّخذه الحياة "في رفض انصياعها وتحررها الدائم" (المرجع نفسه، ص. ٥٧).

يستند مزيج الدّفاع الذاتي، أي: الدّفاع-الهجوم. أمّا في ما يخص الضربات، فكلمة السر هي الاقتصاد: أياً تكن قوة المهاجم وضخامته والتقنية التي يستخدمها، فإن نقاط الضعف في الجسد هي واحدة دائماً (الوجه والمفاصل والأعضاء الحيوية). ترفع إيديت غارود الدّفاع الذاتي إلى مصاف التقنية المستدمجة جسدياً والمهيّأة لتغدو "طبيعة ثانية". ليس الدّفاع الذاتي الوسيلة التي نتحصل بها على المساواة، وإنما سيرورة متّواصلة لاستدماج المساواة وتحقيقها جسدياً.

من هذا المنظور، يقطع تعليم إيديت غارود جذرياً مع مؤلفات وكراسات أخرى تناولت الجوجيتسو وتوجّهت إلى النساء. كان من أشهرها كتاب هانكوك إيرفنغ[١] Hancock Irving، الذي يخلو تقريباً من أي تعليم لتقنية من تقنيات المعركة ويختزل الجوجيتسو "الأنثوي" إلى ممارسة جسدية قريبةً من الرياضة البدنية السويدية، كما اتسمّ الكتاب بابتعاده عن أي تشكيك في المعايير المهيمنة للجندر. كان الطبيب لاغرانج Lagrange أحد أكبر المروجين لهذا الكتاب في فرنسا وهو الذي قدّم للترجمة الفرنسية بتمهيدٍ أطرى فيه على الناحية التشريحية للنساء اليابانيات اللواتي يلتزمن بـ"اللطافة الأنثوية" التي منّت عليهن بها الشرائع مع كونهن متساويات جسدياً مع الرجال "من عرقهن".[٢] نعثر هنا على المحاجّة الكلاسيكية في السجالات الدائرة حول الرياضة الأنثوية،[٣] فالتمارين البدنية مقبولة للمرأة ما دامت لا تفضي إلى لا تمايز بين الأجساد المتعينة جنسياً. الأمر نفسه يتكرر في كتاب تشارلز فيرداك Charles Pherdac الصادر عام ١٩١٢[٤]، وهو لا ينسى، بعد تقديم تقنيات الدّفاع، أن يُذكّر بآداب الحشمة على لسان كونتيسة أبزاك comtesse d'Abzac في تمهيد قالت فيه: "اطمئنوا أيها السادة! لا يعني تعلم المرأة الدّفاع عن نفسها تمنّعها"[٥].

---

1 Le Ju-jitsu et la femme. *Entraînement physique au féminin*, Paris, Berger-Levrault, 1906. Traduit par un militaire (capitaine C.-A.-J. Pesseaud).

٢ المرجع نفسه، ص. ١ وما يليها. انظر أيضاً: ص. ٥٣.

٣ انظر في هذا الصدد أعمال أنايس بوهون Anaïs Bohoun التي أوجه إليها خالص الشكر والامتنان لتوجيهها إياي نحو هذه الأعمال.

4 Charles Pherdac, *Défendez-vous mesdames. Manuel de défense féminine*, Rueff, Paris, s. d.

٥ اقتبسها ميشيل بروس Michel Brousse في:

Les Racines du judo français: histoire d'une culture sportive. Presses universitaires de Bordeaux, p. 280-281.

الدّفاع الذاتي يُعلّمه هنا معلمون ذكور (عسكريين أو رياضيين)، ويقتصر أساساً على تقنيات أولية موصوفة وصفاً مجتزأً أو تصعب ممارستها جسدياً. ومع ذلك لهذه المنشورات مزيّة التمهيد لتقبّل فكرة مفادها أن الكلمة الفصل في الاعتداء الجسدي ليست للقوة البدنية، وإنما للجهل الذي تُدفع إليه النساء، مع كونهن أولى ضحايا هذا الاعتداء. إذاً، يمكن للنساء تعلّم مهارات الدّفاع عن النفس، وإن دار السجال حول كفاءة "الجنس الضعيف" وقدرته على تعلّم الدّفاع الذاتي، فإن الكمّ الكبير من المقالات المكتوبة في تلك المرحلة – بما فيها المقالات النقدية أو الساخرة – يشهد على حجم الحماسة الذي قوبل به هذا الفن القتالي الذي أحدث بلبلة في علاقات السلطة على أرض الواقع.[١] حتى أن بعض الإصدارات أثنت بصريح العبارة على المنفعة الاجتماعية للدفاع الذاتي الأنثوي، التي تتعدى إسهاماتها مجال المزايا الصحية لتشمل مجال المزايا الدّفاعية الفعلية.[٢] غير أن هذه المؤلفات والكراسات التي اختصت بالدّفاع الذاتي الأنثوي تُوضّح، بخلاف

يذكر ميشيل بروس في هذا الصدد أنه كان قد سُمح للعدد القليل من النساء الفرنسيات الممارسات للجوجيتسو والجودو في تلك المدة المشاركة في المباريات ومنهن من نالت الحزام الأسود. كذلك أقيمت معارك مختلطة ونُظّمت بطولات نسائية (خاصة في المغرب عام ١٩٥٥) قبل أن يلغيها بصورة نهائية "الاتحاد الدولي" في ١٩٥٧، العام الذي أقصيت فيه النساء من المباريات ومن إمكان الحصول على الحزام الأسود. تألفت حجّة أطباء "الاتحاد الدولي" من أن على الممارسة النسائية أن تقتصر على البراعة في التنفيذ التقني والرشاقة والليونة وحركات تناسب تركيبهن الجنسي وتصون لطافتهن. ص. ٢٨١-٢٨٢.

١ انظر:

Willy, "Jiu-Jitzu féminin "in *L'Auto* n° 1878, 6 décembre 1905 et Michel Corday, "Le sport et la femme", in *L'Auto* n° 2199, 23 octobre 1906.

٢ هكذا، نجد مقالة مصوّرة مخصصة لموضوع المزايا الدفاعية بعنوان:

"Le Jiu-Jutsu: comment une femme peut se défendre", *La Femme d'aujourd'hui*, juillet 1905.

صدر ملف مصور طويل بعد ثلاث سنوات حرره جان جوزيف رونو Jean Joseph Renaud تحت عنوان *La défense féminine* [الدفاع الأنثوي] وعرض حركات جوجيتسو أدتها ممثلة مسرح "الأوديون" الآنسة ديديه Didier والصحافية الرياضية روزييه دورسير Rouzier-Dorières المشهورة في رياضة المبارزة بالسيف وقد وقفت إلى جانب المدافعين عن الجوجيتسو في السجال الدائر بين تقنيات الصراع المستوحاة من التراث الإغريقي الروماني والفنون القتالية اليابانية مع مطلع القرن العشرين. انظر:

Jean-Joseph Renaud, "La défense féminine", est publié dans *V.G.A.*, n° 533, 5 décembre 1908.

الدّفاع الذاتي النسوي، سياسة أخرى للأجساد، على اعتبار أن النجاعة القتالية غالباً ما كانت تُحيّد عبر تعليمات متناقضة: لا مراء في ضرورة أن تتمكن النساء من الوصول إلى ثقافة بدنية وأن يستفدن من موارد وقاية تتيح لهن الحفاظ على صحة جيدة، بل أن يتعلمن بعض تقنيات الحماية أيضاً، لكن شريطة أن يبقين "نساءً"، أي، في العمق وفي نهاية المطاف، أجساداً مستباحة.

قوبلت الجوجيتسو في الولايات المتحدة وأوروبا بحماسة كبيرة مع مطلع عشرينيات القرن العشرين، خاصة مع صدور كتاب *The Secret Book of Jujitsu. A Complete Course in Self-defense* [الكتاب السري في الجوجيتسو. دورة تعليمية كاملة في الدّفاع الذاتي] لمؤلفه النقيب أ. س. سميث A. C. Smith، وهو أول مواطن أميركي ينال الحزام الأسود في اليابان (١٩١٦)، ومدرّب تقنيات القتال المباشر بيدين عاريتين في مدرسة المشاة في معسكر بينينغ Benning (كولمبوس، جورجيا). نشر وليام إ. فيربيرن William E. Fairbairn عام ١٩٤٢ كراسين حول الدّفاع الذاتي الأنثوي، أحدهما بعنوان *Hands Off* [أبعد يديك][1] سيعرف نجاحاً كبيراً. المؤلف مدرب عسكري أيضاً، وعمل ضابطاً في الجيش الإنكليزي وترأّس وحدات مكافحة الشغب في شانغهاي، قبل أن يلتحق بالاستخبارات البريطانية خلال الحرب العالمية الثانية.[2] ما يعني أنّه أعدّ طريقته في الدّفاع الذاتي بصورة أساسية داخل القوى القمعية الاستعمارية. لاحقاً استخدِمت تقنيات الدّفاع الذاتي التي اكتسِبت من معلمي الجوجيتسو – كمثال نموذجي على الإغواء الذي مارسته المعارف المتحدرة من المستعمَرين على المستوطنين – ضد المستعمَرين أنفسهم في إطار القمع الاستعماري الممارس. ثم انتقلت هذه الإجراءات وذاعت في المجتمعات المدنية في المراكز، فنظر إليها في آن بوصفها معارف "دخيلة" متحدّرة من فئات تابعة وبذلك مدعاة

1 William Ewart Fairbairn, *Self Defense for Women and Girls*, Faber and Faber, Londres, 1942, 48 pages.

والكتاب الثاني الصادر في العام نفسه هو نسخة منقحة عن الأول:

Hands Off!: Self-Defense for Women, Appleton-Century Company, New York/Londres, 41 pages

٢ وليام إيوارت فيربين (١٨٨٥–١٩٦٠). بعد الحرب امتهن تدريب الوحدات الخاصة للشرطة في سنغافورة.

للاحتقار، الأمر الذي جعل تعليمها للنساء البيض أمراً ممكناً، ومعارف جديدة بخصال أكيدة، من دون استبعاد لإمكان تحسينها وإبراز كنهها عبر إعادة تأويل استعماري وتكييفها مع الذكورة الغربية.

يُعدّ وليام فيربيرن من أكبر المنظرين للقتال المباشر في القرن العشرين. نجد في كراساته وصفاً لتقنيات في غاية النجاعة وملائمة لحالات معينة تواجه النساء بصورة خاصة، كمحاولات اللمس أو السرقة أو الخنق، في صالة للانتظار أو أثناء موعد أو في رواق أو مكان ضيّق... لا يتحقق مطلب النجاعة في الدّفاع الذاتي ما لم تكن مقترنة بتفكير حول واقعية الأوضاع وإمكان تطبيق فعلي للتقنيات الدّفاعية، وهذا هو بالتحديد المبدأ الأساسي للدفاع الذاتي. غير أن هذا التفكير يصطدم ولا ريب بحدوده: ما المنظور الذي نعرّف به الواقعي؟ يستخلص وليام فيربيرن معارفه القتالية من تجربته في عمليات الكوماندوز، ولا سيما تلك التي تندرج في إطار حفظ النظام الاستعماري، والتي بلور منها طريقته في الدّفاع. ذاعت هذه الطريقة باسم ديفاندو (Defendo)، وتقوم على تقنيات المعركة الالتحامية، التي تتألف من مزيج من فنون قتالية عدة. وليام فيربيرن هو أيضاً أحد اختصاصيي التقنيات الهجومية/ الدّفاعية باستخدام السكين و"مبتكر" سكين الكوماندوز. لكن أحد مبادئ طريقته يقوم على تفادي الوقوع على الأرض بأي ثمن والاضطرار إلى الدّفاع عن النفس من الأرض. من هذا المنظور، تبدو طريقته قليلة التلاؤم مع مجريات الاعتداءات الجنسية ويمكن انطلاقاً من ذلك وصفها بـ"اللاواقعية" بالنسبة إلى غالبية حالات العنف التي تضطر النساء - فضلاً عن المجموعات الاجتماعية التي تجد نفسها في موقع الأقلية بسبب أنها لا تنسجم مع المعايير الجنسانية المهيمنة - إلى مواجهتها والدّفاع عن أنفسهن في إطارها. بمفردات أخرى: لا توافق ولا انسجام بين هذه الطريقة الدّفاعية وواقع العنف الذي تعيشه هذه الأقليات.

كان من شأن الحرب العالمية الأولى أن أوقفت الحراكات النسوية في أوروبا[١]

---

١ انظر في هذا الصدد:

Françoise Thébaud, *Les Femmes au temps de la guerre de 14*, Stock, Paris, 1986, Laurence Klejman, "Les Congrès féministes internationaux", *Mil neuf cent*, vol. 7/1, 1989, p. 71-86, Christine Bard, *Les Filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914-1940*, Fayard, Paris, 1995.

وأعاقت بذلك تطوّر الدّفاع الذاتي النسوي،[١] الأمر الذي لم ينطبق على الدّفاع الذاتي "الأنثوي" الذي شهد انطلاقة جديدة خلال الحرب العالمية الثانية. ذلك أن النساء اللواتي كنّ موضوع بروباغندا مكثّفة تهدف إلى حثّهن على الالتحاق بالمصانع لدعم جهد الحرب، فاستدعين بوصفهن نساء قويات وشجاعات وقادرات على العمل الموكل إلى رجالهن. إن هذا الاستدعاء لا ينسجم مع المعيار المهيمن الذي يُعزز فكرة "الأنوثة المستباحة". هكذا أطلقت حملات إعلامية حكومية موجّهة إلى تعليم النساء القتال والرد المباشر على الرجال السمجين الذين لم يُرسلوا إلى الجبهة وقد تغريهم الاستفادة من هشاشة الفتيات والأمهات والزوجات وعزلتهن. أجازت الضرورة التي أوجبها السياق القومي موضوعات مثل دفاع المرأة عن نفسها وعزّتها بل حوّلتها إلى قيم بديلة من شأنها أن تمثّل قوّة الأمة ووحدتها. خير مثال على ذلك الصورة التي نشرت على نطاق واسع في ثمانينيات القرن العشرين وحوّرت غيرة مرة، وتعرف باسم Rosie the Riveter [روزي ريفيتر] وتحمل شعار: "يمكننا فعل ذلك!" الحقيقة أنه ثمة خلط بين صورتين مختلفتين لإعلانين متباينين.[٢] فالصورة الأصلية التي صنعها جـ. هوارد ميلير J. Howard Miller لمصلحة "لجنة تنسيق الإنتاج الحربي التابعة لشركة وستنغهاوس" والتي حملت عنوان "يمكننا فعل ذلك!" تصوّر عاملةً (جيرالدين هوف Geraldine Hoff، وهي شابة تبلغ سبع عشرة سنة وتعمل في مصنع للتعدين) بمساحيق تجميل على وجهها ونظرة عازمة في عينيها، وترتدي ثوب العمل الأزرق وتضع شريطة حمراء على شعرها، وتستعرض عضلاتها باعتزاز كبير. الواقع أن هذا الإعلان لم ينتشر سوى على نطاق محلي في تلك المدة، ويشكّل حلقة من سلسلة من الإعلانات التي كانت تشجع العاملات على الالتحاق بمصانع التعدين من أجل إنتاجية أفضل. أمّا Rosie the Riveter، فهو عمل من صنع نورمان روكويل Norman Rockwell، ونُشر في أيار/ مايو ١٩٤٣ في

بخصوص تأثير حركة المناديات بحق الاقتراع الإنكليزية في الولايات المتحدة خلال المدة نفسها، انظر:

Sandra Adickes, "Sisters, not Demons: the influence of British suffragists on the American suffrage movement", *Women's History Review*, vol. 11/4, 2002, p. 675-690.

١ أوقفت إيديت غارود دروسها وأغلقت صالتها أبوبها عام ١٩٢٥.

٢ انظر:

Maureen Honey, Creating Rosie the Riveter. *Class, Gender and Propaganda during World War II*, University of Massachusetts Press, 1984.

مجلة *Saturday Evening Post*، وتظهر فيه عاملة أميركية بثوب العمل الأزرق، صهباء ومفتولة العضلات، جالسة أثناء استراحة الغداء وفي يدها سندويشة ومسدس مثبّت على ركبتيها، وتدوس بقدميها نسخة من كتاب هتلر: **كفاحي**. وضع روكويل المرأة في إعلانه (وهي ماري دويل Mary Doyle، عاملة في شركة هاتف، في التاسعة عشرة) في وضعية شبيهة بوضعية النبي إشعيا كما رسمها مايكل-أنجلو Michel–Ange عام ١٥٠٩ على سقيفة كنيسة سيستين[١]. اقترن هذا التصوير الأيقوني الوطني الذي يصوّر الأميركيات عبر صنف من الأنوثة "الملتبسة"[٢] جداً بموجة من منشورات توصي بضرورة تعلم الدّفاع عن النفس، وكراسات حول الدّفاع الذاتي موجّهة إلى الفتيات والنساء. هكذا، تلوح من وراء الترويج لدفاع المرأة عن نفسها رهانات قومية ورأسمالية تهدف إلى تثمين مخصوص لدور الأنوثة الكادحة والشابة والمفتولة العضلات. إن هذا المعيار لأنوثة عاملة، الذي راج لبعض الوقت، سرعان ما سيُستعاض عنه بمثال أعلى برجوازي لـ"ربّة المنزل" التي هي تعريفاً بيضاء.



١ مع أن الإعلانين ما زالا يمثلان رمزاً للانتماء الوطني الأميركي في سنوات الحرب، فضلاً عن آثارهما الرجعية في حقوق المرأة، فإن تواطؤهما والدلالات المشتركة بينهما خلقَت أيقونة نسوية معاصرة. ما إن انتهت الحرب، حتى أُجبرت غالبية النساء على العودة إلى مصانع النسيج أو منازلهن، وعلى نسيان المهارات التي اكتسبنها وهنّ عاملات، فضلاً عن كراسات الدفاع الذاتي. هكذا، لم تكن سنوات الخمسينيات إلا أشدّ تناسياً من سابقاتها عندما سيتعلق الأمر بالترويج لنموذج مثالي أبوي وعنصري لطريقة في الحياة، بل حثّت إنتاج مثل هذا النموذج. كل ذلك تحت الأنظار المطيعة والتصالحية لـ"رَبّة المنزل" الجديدة.

٢ تمتاز الصورة المقدّمة في هذه الحملات الإعلانية لأول وهلة بسمة انقلابية قياساً بالنظام الاجتماعي القائم، ما يفسّر العودة المتكررة إليها وتبني بعض التيارات النسوية لها، وهي التي تتولى قضية مثليات الجنس والكيرز (queers) في ثمانينيات القرن العشرين والتسعينيات وبداية الألفية الثالثة بصورة خاصة. ذلك أن النساء، العاملات في اللحام أو التسمير أو صناعة السلاح خاصة، يُقدّمن مثالاً عن وحدة البلد عبر إخراج كرنفالي إلى حدّ ما، فتجري المغالاة في إظهارهن بصورة المسترجلات لبرهنة قوتهن وعزّتهن وقدرتهن على تشغيل البلد في غياب "رجالهن"، وفي الوقت نفسه، يجري الإبقاء على بعض الأثواب المبهرجة ذات الملامح المعيارية الغيرية كأنها من أجل طمأنة البلد بشأن الخاصية المؤقتة لهذا الانتهاك للمعايير المهيمنة، الذي لم يُسمح به في واقع الأمر إلا لمدة قصيرة.

٣

عهود الدّفاع الذاتي

نعم للموت، لكن ليس من دون قتال:
تمرّد غيتو وارسو

يستعدّ المحتَل للإقدام على المرحلة الثانية من إبادتكم،
لا تنساقوا إلى الموت طواعية.
دافعوا عن أنفسكم،
تناولوا فأساً أو كمّاشة أو سكيناً،
حصّنوا منازلكم،
لا تدعوهم يمسكون بكم بسهولة!
قاتلوا ففي القتال فرصة نجاتكم،
ناضلوا[١]

---

١ من وثيقة في أرشيف الباحث التاريخي رينجلبلوم Ringelblum، ٤٢٦:
Ring II/333/Mf/ ZIH-802 ; USHMM-57
كل الشكر والامتنان لإيان زدانوفيتش Ian Zdanowicz لترجمتها وإتاحتها لي هذه الوثيقة، ولتومي كيدار Tommy Kedar للفته انتباهي إلى عدد من المصادر المهمة.

صُمم التشكيل الطوبوغرافي للغيتو بما يسمح بتضييق الخناق على كل ما يمكن أن يحدث داخله. كان بناء الجدران مرتفعاً جداً ويطاول مستوى الطابق الأول أو الثاني من الأبنية.

> كنّا نرى من الطابق الثاني الجانب الآخر من الغيتو، خيولاً وأناساً... كان صوت الموسيقا يصل إلينا، ويعترينا خوف شديد من أن نُنسى ونختفي خلف الجدران ولا يلاحظ أحدٌ وجودنا ومعركتنا أو حتى موتنا... خوف من أن تحول سماكة الجدران دون أي ضجيج قد يجتازها.[١]

لجأ النازيون إلى استخدام أجهزة ترصدُ الأصوات داخل الغيتو، خاصة عند بحثهم عن الملتجئين أو المختبئين في الأقبية. صار السكوت هو السبيل الوحيد لمقاومة هذا التجهيز، والصمت متطلب حيوي لكل من يريد النجاة من المطاردات المتتابعة، فيتحول هذا الصمت إلى قطعة أخرى من آلة موتٍ يقع خارج العالم، موت لا ينتمي إلى هذا الكون.[٢]

على أرض الواقع، قام تنظيم عملية الدّفاع الذاتي على جمع الأسلحة في مخابئ وتسليح جميع الناجين عبر شراء الأسلحة والتواصل مع شبكات المقاومة البولونية لإدخال المسدسات والقنابل والذخيرة إلى الغيتو،[٣] ونصب الكمائن للحصول

---

1 Hanna Krall, Prendre le bon Dieu de vitesse (entretien avec Marek Edelman), in Marek Edelman, Hanna Krall, *Mémoires du ghetto de Varsovie: un dirigeant de l'insurrection raconte*, préface de Pierre Vidal-Naquet; trad. du polonais et textes annexes de Pierre Li et Maryna Ochab, Éditions du Scribe, Paris, 1983, p. 71.

٢ أحيل هنا على مفهوم اللاكونية acosmisme عند حنة أرندت. انظر:

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, 1951, III, *Le Système totalitaire*, trad. Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, révisée par Hélène Frappat, Points, Paris, 2005.

٣ عَملَ "جيش الداخل" Armia Krajowa (المنظمة الأكثر أهمية في مقاومة الاحتلال النازي) علىِ تزويد الغيتو بـ"تسعين مسدساً مع الذخيرة، وستمئة قنبلة، و١٥ كلغ من المتفجرات وبضعة رشاشات. أما حزب العمّال البولوني: عشر بنادق خفيفة، وثلاثين مسدساً (...). أقل ما يمكن أن يقال هو أن العون المقدّم من المقاومة البولونية كان ضئيلاً جداً. والعزل الذي وجد المقاتلون اليهود أنفسهم فيه كان مأسوياً بحق". انظر:

Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Denoël, Paris, 1995, p. 339.

على زي وأسلحة دوريات "وحدات الجماجم"[١]، وصنع أسلحة يدوية (خاصة المتفجرات)، وإنشاء الحواجز والمخابئ والأنفاق والملاجئ، وتمرين الأجساد على المعركة.[٢] تطلب ذلك كله تحويل الغيتو إلى ساحة معركة، فتحوّل هذا المكان/ الزمان الموجود خارج العالم إلى مقبرة ينتظر فيها إعلانَ موته الأكيد كلُّ من نجا من حملات المداهمة المستمرة وما عاد سوى شبحٍ مستباح. في ما يلي الرسالة التي بعث بها مناحيم كيرزنباوم Menachem Kirszenbaum إلى داخل الغيتو: "نعلن الحرب على ألمانيا. هذا الإعلان هو أكثر إعلانات الحرب يأساً في تاريخ البشرية. سوف نرى هل سينال اليهود الحق في الموت وهم يقاتلون"[٣]. بات الآن على عناصر الدرك البولوني و"الجماجم" وحلفائهم الدخول إلى عقر الغيتو والخوف يملأ بطونهم، مدركين أنهم بذلك يجازفون بحياتهم، وأن كل ميت حي يواجهونه، أكان رجلاً أم امرأة أم طفلاً، هو فرد من مقاومة مسلّحة.[٤] هكذا دخلت الدعوات إلى الدّفاع الذاتي، ومصطلحات ساحة المعركة والحرب والمقاومة المسلّحة التي تنهل منها هذه الدعوات مفرداتها، في سيرورة إعادة أنسنة كتكريم للأرواح في الغيتو. لذا يمكن النظر إلى العنف الذي اهتدى إليه الناجون كنوع من التضرّع والابتهال الجنائزي. لم يساور الشك أحداً في أن هذا الاهتداء إلى العنف هو في جزء منه مشهدية تراجيدية ومحاكاة للحرب، ذلك أن المقاتلين يعرفون تمام المعرفة ألّا أمل لديهم، وأن ميزان القوى لا يرجح لهم. وهم إذ يتصرفون كما لو كان الأمر يتعلق بمعركة حقيقية – أي كما لو كانت النتيجة غير محسومة بعد – فإنهم يدرؤون عنهم الاستسلام السلبي لموتهم وللّجة التي يحدث فيها هذا الموت.[٥]

---

١ وحدات تابعة لشوتزشتافل Schutzstaffel المسؤول عن إدارة معسكرات الاعتقال النازية ومعسكرات الإبادة لألمانيا النازية، وتضع شارة "الجمجمة" على القبعات. (م.)

2 Archives "Oneg Shabbath" cite par Ysrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-1943: Ghetto, Underground, Revolt*, op. cit., p. 349-350.

٣ انظر:

Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, op. cit., p. 339.

٤ انظر:

Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-1943: Ghetto, Underground, Revolt*, Indiana University Press, Bloomington, 1989, p. 315-316.

٥ انظر في هذا الصدد "يوميات" هيرش برلينسكي Hirsch Berlinski المقاتل في "المنظمة اليهودية

عُقدت اجتماعات عدة في نهاية تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٢ وجمعت أعضاء المنظمات المقاوِمة الناشطة داخل الغيتو. أُنشئت "المنظمة اليهودية المقاتلة" بهدف "الإعداد للدفاع عن غيتو وارسو"[١]. وفي كانون الثاني/ يناير ١٩٤٣، بدأ أعضاؤها لصق منشورات في الغيتو تقول: "إننا مستعدون للموت مثلما يموت البشر"[٢]، لتأخذ بذلك مسألة الكرامة الإنسانية مسار الدعوة إلى الموت لا بصدور عارية بل مع سلاح في اليد، وخاصة في مثل هذا الوضع التراجيدي الذي لا سابق له. القتال ثم القتال، وربما النجاة، لكن أولاً وقبل كل شيء حمل راية الحياة في مواجهة الموت.

ثمة قاموسان متباينان تداولتهما الخطابات وروايات سكان ومقاتلي الغيتو الذين شاركوا في الانتفاضة: قاموس المقاومة والهجوم الدّفاعي[٣] وإعلان الصراع، وقاموس الدّفاع عن الذات الذي كان بمكانة اختيار المرء موته والدّفاع عن إنسانيته، أي دفاع ولئن كان عن ذات محكومةٍ مسبقاً بالموت لكنه عمِل عمَل الدّفاع عن مبدأ للحياة ينبغي البحث عنه في زخم المعركة.

"كانت المسألة مسألة موت أكيد، لم تكن الحياة هي المنشودة. حتى أننا لا نستطيع أن نصف الوضع بالدرامي، فالدراما تقتضي أن يكون لك خيار، ويجب أن يكون ثمة شيء ما منوط بك"[٤]. ما شروط إمكان استعادة خيارٍ لا يتعلق بالنجاة؟ خيار ليس بين الحياة والموت، بل بين صنوف من الموت، إن كان لا يزال من الممكن الكلام على خيار في مثل هذه الشروط، خيارٌ يكون بمنزلة التموضع الإيتيقي، أي

المقاتلة"، الواردة في:

Rachel L. Einwohner, "Availability, Proximity, and Identity in the Warsaw Ghetto Uprising: Adding a Sociological Lens to Studies of Jewish Resistance", in Judith M. Gerson & Diane L. Wolf, *Sociology Confronts the Holocaust*, Duke University Press, Durham et Londres, 2007, p. 286.

١ انظر:

Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943: Ghetto, Underground, Revolt*, op. cit., p. 287.

إضافة إلى منظمة مسلحة أخرى هي "الاتحاد العسكري اليهودي".

٢ المرجع نفسه، ص. ٣٠٥.

٣ انظر في هذا الصدد نصوص الشاعر والمقاوِم فلاديسلوف شلينغل Wladyslaw Szlengel التي تحمل العنوان *Contre–Attaque* والمترجمة لأول مرة إلى الفرنسية، في:

Ce que je lisais aux morts, CIRCE Éditions, Paris, 2017.

4 Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 70.

دفاعٍ عن قيمة الحياة نفسها عبر "اختيار" طريقة الموت، أي أن تسقط وأنت تقاتل بدلاً من أن تقع ضحية الإبادة. كتب ماريك إديلمان Marek Edelman في معرض حديثه عن حلقات التشاور الطويلة – ولا سيما التي عقدت بين المجموعات الشيوعية والمجموعات الصهيونية – التي أحيت إنشاء "المنظمة اليهودية المقاتلة":

> كانت الغالبية مع التمرّد. ولمّا ارتأت الإنسانية أن موت المرء والسلاح في يده أجمل من موته بيدين عاريتين، ما كان في وسعنا إلا الرضوخ لما ارتأته. لم نكن سوى مئتين وعشرين فرداً في "المنظمة اليهودية المقاتلة". هل نستطيع الكلام هنا على تمرّد؟ ألسنا بالأحرى بصدد الكلام على صدّهم عن نحرنا؟ الحقيقة أننا كنّا نختار طريقتنا في الموت ليس إلا.[١]

وإن اتَّخذ أخيراً القرار[٢] بالدّفاع عن النفس، فذلك لم يكن من أجل الدّفاع عن قضية أو تراب أو شعب، ولا حتى عن أمل. لقد حُمل السلاح ليدافع الفرد عن موته، وما يقع على المحك في الدّفاع الذاتي إنما هو هذا المنوال الآخر لتسييس الحياة. إذاً، يكمن لبّ المسألة في تفضيل المعركة على الانتحار؛ ذلك أن الانتحار بالنسبة إلى غالبية المقاتلين هو تبذير لطلقات كان من المفترض أن تسدّد نحو النازيين.[٣]
انتشرت في كل مكان فكرة مفادها أن الموت والسلاح في اليد أو في المعركة وإن بأيدٍ عارية[٤] أفضل من الموت بالاختناق أو بالإعدام برصاصة في الرقبة. "ما كان

١ المرجع نفسه، ص. ٧٤.

٢ خاصة بعد وقوع اشتباكات حقيقية.

٣ "كانت لي صديقة، فتاة شقراء جميلة وودود، اسمها ميرا Mira. جاء إلينا في السابع من أيار/ مايو وكانت برفقته، إلى شارع فرانسيز كانزكا. في اليوم التالي، قتلها في شارع ميلا ثم قتل نفسه. أطلق جوريك فيلنر Jurek Wilner صرخة: 'لنمت معاً!' قتل لوتيك روتبلا Lutek Rotblat أمه وأخته، ثم بدأ الجميع إطلاق النار. وعندما توصلنا إلى القرار، كان عدد الأحياء المتبقين قليلاً. انتحر ثمانون فرداً. 'هذا ما كان عليهم فعله'، قيل لنا لاحقاً. 'لقد هلك الشعب وهلك جنوده. إنه الموت الرمزي'. لا بد أنه سيعجبك أيضاً، هذا النوع من الرمز؟ كانت معهم فتاة، روث Ruth، أطلقت على نفسها سبع طلقات قبل أن تنجح في ذلك. كانت فتاة طويلة بهية، وبشرتها ناعمة كبشرة طفلة، لكنها تسببت في تبذير ست طلقات". انظر:

Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse,* op. cit., p. 70.

٤ في حزيران/ يونيو ١٩٤٣، لم يكن قد تبقى في عداد المنظمة اليهودية المقاتلة سوى خمسمئة فرد عندما وقعت سلسلة أخرى من المداهمات لم ينجُ منها سوى ثمانين مقاتلاً. يروي لنا ماريك

تفكيرنا مصوّباً نحو إنقاذ حياتنا، الأمر الذي كان في جميع الأحوال صعباً جداً، بل نحو الموت ميتة مشرفة، أي الموت والسلاح في أيدينا"[١]. إذاً، نستطيع الكلام على إيتيقا للموت (thanatoéthique) تقف في مواجهة السياسية الحيوية (biopolitique) النازية التي عرّضت طوائف كاملة من السكان للموت، عبر تقديمهم إلى إبادة جماعية جرى تنظيمها بطريقة صناعية. يمكن تعريف إيتيقا الموت كمجموعة من الممارسات التي تستثمر الموت وتحوّله إلى محطّة لاستعادة قيم الحياة،[٢] فيصبح بذلك وسيلة يسترد الجسد المنذور للقتل بشريته عبرها. بتاريخ ١٩ نيسان/ أبريل ١٩٤٣، دخل النازيون إلى الغيتو للإجهاز على من تبقى من الناجين، ليجدوا أمامهم حوالى ألف مقاتل من الرجال والنساء المستعدين لخوض المعركة ولتكبيدهم الخسائر عبر مقاومة ضارية. هذا ما نقرؤه في صحيفة سرية بولونية بتاريخ نيسان/ أبريل وأيار/ مايو ١٩٤٣ في وارسو:

> يخوض اليهود كفاحاً، لا من أجل الفوز بحياتهم، فحربهم ضد الألمان لا

إديلمان فيقول: "سأكون دقيقاً معك ما أمكن، ما كان هناك سوى عشرة أسلحة نارية (...) أخذت مجموعة أنيليفيتش Anielewicz تقاتل بأيد عارية بعدما وجدت نفسها في ساحة أومشلاغبلاتز Umschlagplatz دون سلاح. ومجموعة بيلك Pelc، وهو رفيق يعمل في الطباعة وعمره ثمانية عشر عاماً، التي أخذت هي الأخرى إلى الساحة، رفضت الصعود إلى العربات، فرماهم فان أيبن Van Oeppen، قائد معسكر تريبلينكا Treblinka بالرصاص فوراً. كانوا ستين فرداً". انظر:

Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse* (entretien avec Marek Edelman), in Marek Edelman, Hanna Krall, *Mémoires du ghetto de Varsovie: un dirigeant de l'insurrection raconte,* op. cit., p. 111.

1 Emmanuel Ringelblum, ""Little Stalingrad" defends itself", in Joseph Kermish (dir.), *To Live with Honor and Die with Honor!: Selected Documents from the Warsaw Ghetto Underground Archives "O.S" ("Oneg Shabbath")*, Jerusalem, 1986, p. 599-600.

٢ هكذا، كان الدفاع الذاتي المسلح بمكانة رهان إيتيقي بعيد كل البعد من أي إستيتيقا بطولية. مع ذلك، جرى التعبير في صحيفة سرية بولونية أخرى، بتاريخ ٣٠ نيسان/ أبريل ١٩٤٣، عن فكرة مفادها أن الدفاع عن النفس والموت والسلاح في اليد من شأنه أن يحوّل اليهود إلى شعب: "من معشر مستباح، وقطيع يسوقه هؤلاء القتلة الألمان إلى المذبح، ارتقى اليهود إلى مقام الشعب المقاتل. ورغم أنهم لا يقاتلون في سبيل وجودهم – الأمر المستحيل بالنظر إلى التفوّق المطلق للعدو – فإنهم يثبتون حقهم في كيان وطني". انظر:

Mysle Panstwowa, "Pensée du gouvernement", Yad Vashem Archive, O–25/25, *cité* par Ysrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943: Ghetto, Underground,* op. cit., p. 404.

هكذا، ستقدّم إيتيقا الموت مادة ستنهل منها الأسطرة الوطنية قوامَها وبناءاتها السردية اللاحقة ومعناها الأول لمصلحة خطاب قومي سيقيم علاقة ديالكتيكية بين الضحية والبطل.

> أمل فيها. إن حربهم هي حرب من أجل قيمة الحياة، فهم لا يخوضونها من أجل إنقاذ أنفسهم من الموت، وإنما من أجل الموت ميتة مشرفة، من أجل الموت كبشر لا كديدان. وها هم لأول مرة منذ القرن الثامن عشر يتجنبون الذل والمهانة... إن غيتو وارسو ليس نهاية بل بداية، ومن يموت ميتة الإنسان لا يذهب موته هباءً.[1]

في الوقت نفسه، اتخذ ماريك إديلمان موقفاً نقدياً جداً من أسطرة المعركة المسلحة[2]، ما يدعوه "الميتات الرمزية". تنقل لنا حنة كرال Hanna Krall غضب إديلمان بهذا الخصوص فتقول:

> يتهمني إديلمان بأنني أضع أولئك الذين يقاتلون بالسلاح في مرتبة أعلى من الذين يُكدَّسون في عربات القطار. أقرّ بذلك بصريح العبارة، والجميع يقر بذلك. لكنه يصف ذلك بالغباء، ذلك أنه يرى أن الموت في غرف الغاز ليس أقل شأناً من الموت في المعركة، لا بل يعدّه موتاً أشد هولاً، فمن السهل جداً أن يموت المرء وإصبعه على الزناد. إن موتهم أسهل بكثير من موت أمّ بولا لايفزيك Pola Lifszyc... أجبته أنني موافقة، لكن أن نرى موت امرئ في المعركة أسهل بكثير من رؤية أمّ بولا لايفزيك تصعد داخل عربة القطار.[3]

أمام الصمت الدولي صرّح ليون فينر Léon Feiner، وهو عضو ووسيط "الاتحاد العام للعمال اليهود"[4]، ونجح في النجاة خارج الغيتو بأن انتحل شخصية قاطن من حي

---

١ من صحيفة كان ينشرها الشباب الكاثوليكي في "الجبهة من أجل نهضة بولندا"، اقتبسها:
Ysrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939-1943: Ghetto, Underground,* op. cit., p. 406.
الجدير بالذكر أنه رغم كون العدو واحداً في كلتا الحالتين، شددت "جبهة إعادة إحياء بولندا" على أن الحرب بين الألمان واليهود ليست نفسها الحرب بين الألمان والبولونيين.

٢ انظر في هذا الصدد المرجع الكلاسيكي التالي:
Jesse Glenn Gray, *Au Combat. Réflexions sur les hommes à la guerre*, 1959, trad. fr. Simon Duran, Paris, Tallandier, 2012.

3 Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 93.

٤ أُسس الاتحاد في ٩/٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٩٧ قرب مدينة فيلنيوس. أنشأ عشرات من ممثلي النقابات (والمنظمات المحلية والصحف السرية) خلال الاحتفالات برأس السنة اليهودية،

آريان: "إننا إذ ننظّم الدّفاع عن الغيتو، فذلك ليس لأننا نعتقد بإمكان الدّفاع عنه فعلياً، بل لكي نعرض أمام العالم اليأس الذي وصلت إليه معركتنا ونلومهم بذلك عليه"[1].

حذّر ليون فينر مرات عدة المقاومة البولونية وحلفاء إبادة اليهود البولونيين من الحالة التي وصل إليها المقاتلون في الغيتو. وهو الذي كان ينقل المعلومات إلى آرتور زيغلبوم Artur Zygielbojm، ممثل "الاتحاد العام للعمال اليهود" في الحكومة البولونية في منفاها بلندن، الذي سيحاول بجميع الوسائل استنفار الحكومتين البريطانية والأميركية في المؤتمر المنعقد في جزر برمودا من ١٩ إلى ٣٠ نيسان/ أبريل ١٩٤٣، في خضمّ انتفاضة الغيتو. انتحر زيغلبوم في لندن بتاريخ ١٢ أيار/ مايو من العام نفسه، وكتب:

> ما عدت أقوى على الصمت. لقد أصبحت البلدان التي تراقب بدَعةٍ مقتل الملايين من الكائنات العزل والمعاملة السيئة التي تنزل بالأطفال والنساء والمسنين شريكة بالجريمة. ما عدت أستطيع مواصلة العيش في حين ينتظر ما تبقى من السكان اليهود لقاء حتفهم. أنتظر من موتي هذا أن يكون

"الاتحاد العام للعمال اليهود في روسيا وبولندا"، الذي ضمّ أحد عشر رجلاً وثلاث نساء، غالبهم من العمال والمثقفين. الهدف المعلن إنشاء حزب ديموقراطي اجتماعي روسي وتجميع العمال اليهود داخل هذا الحزب. سرعان ما تحوّل هذا الاتحاد إلى "الكيان التنظيمي الوحيد الاشتراكي الذي يتمتع بأسس راسخة في شرق بولندا... شهدت البروليتاريا اليهودية مع إنشاء هذا الاتحاد عهداً جديداً، واستطاع في غضون السنوات الثلاث الأولى من إنشائه أن يُنظّم ويدير ٣١٢ إضراباً في ١٤ مشغلاً و٤٤ فرعاً اقتصادياً. شارك ٢٧٨٩٠ عاملاً في ١٥٧ من هذه الإضرابات (...) أدى العمل داخل الاتحاد إلى بروز علاقات جديدة بين الذين يشاركون في العمل الاشتراكي، وليس من الغلو بشيء في هذا الصدد الكلام على تحوّل في الهيئة طاول الناشط الديموقراطي الاجتماعي الذي بات يتميز عن رفاقه المعتادين بسعي إلى نقاء ونموذج مثالي تجليا في ألف تفصيل وتفصيل من حياته اليومية: من الصحة الجسدية العامة إلى نظافة الملبس ورفض الخوض في سجالات سوقية أو استخدام ألفاظ بذيئة والامتناع عن الشتم والذم. طبعت هذه السلوكات الجديدة العلاقات بين العمال الذين أسهموا إسهاماً كبيراً في إنشاء التيار العمالي اليهودي. كذلك أصبحت المرأة (...) مساوية للرجل ورفيقة له داخل الاتحاد". ضم الاتحاد في صفوفه ٣٣ ألف عضو عام ١٩٠٦ قبل القمع الشديد الذي شهده. انظر:

Nathan Weinstock, *Le Pain de misère: histoire du mouvement juif ouvrier en Europe*, coll. [Re]découverte, t. 1, La Découverte, Paris, 2002, p. 116 et suivantes.

1 Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, op. cit., p. 339.

احتجاجاً شديداً على إبادة الشعب اليهودي وعلى استكانة العالم الحر.[1]

كان من شأن التمرد الذي جرى في غيتو وارسو وإيتيقا الموت التي أوجدها أن أنتجا حالة من البطولية السلبية الشبيهة بالقدرية لكنها كشفت عن عنفوان إرادة بنجاة هوية جماعية من الهول والتدمير كما من اللامبالاة الفاجرة التي برهنها العالم. من جهته، شدّد ماريك إديلمان على أن القتال، وإن عنى الذهاب إلى موت أكيد، فعلٌ كانت العبرة منه موجّهة إلى "الآخرين"، إلى الرفاق، عبرةٌ تتلخص في مشهدية يقدّمها أولئك المستعدون للموت والسلاح في يدهم إلى عناية الذين لا يزالون يغطون في الغيتو في سبات عميق من شدة الهلع.[2] كان الموت في المعركة هو الوسيلة الوحيدة لبقاء الجماعة رغم خسارة أفرادها.

الدّفاع الذاتي بوصفه عقيدة وطنية

يرتبط التاريخ السياسي للدفاع الذاتي الذي انتهجته الحركات اليهودية ارتباطاً وثيقاً بالكفاح ضد البوغروم، وخاصة في روسيا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (١٨٨١-١٨٨٣، ١٩٠٣-١٩٠٧، ١٩١٧-١٩٢١). جرى إنشاء أولى مجموعات الدّفاع الذاتي في أوديسا عام ١٨٨١ بمبادرة من لجنة طالبية إثر وقوع

١ المرجع نفسه، ص. ٣٤٢. علّق برنارد غولدشتاين Bernard Goldstein على انتحار رفيقه: "في اللحظة التي بلغت فيها الانتفاضة أشدّها داخل الغيتو، أطلقنا صيحات نجدة عبر أثير الراديو البولوني السري: 'إننا نهلك، ستجري إبادتنا، قوانا في انهيار. إننا نقاتل بأيد عارية عدواً مدرّعاً'. أراد هذا النداء طلب العون من عالم في صراع مع الهتلرية. لكن الرد الوحيد الذي أتانا: 'لقد انتحر آرتور زيغلبوم' Arthur Ziegelbum! تلك كانت النجدة الوحيدة التي في وسعه تقديمها إلينا، والرد الوحيد الذي تلقيناه من لندن، مركز العالم في حربه مع هتلر. عمل ممثلنا على استجدائهم واستعطافهم وتهديدهم. لقد عانى ونادى، لكن لا حياة لمن تنادي. لم تلقَ التحذيرات والنداءات والاستجداءات إلا آذاناً صماء...". انظر:

Ultime Combat, Zones éditions, Paris, dernière consultation en ligne en juillet 2017, http://www.editions-zones.fr/spip.php?page=lyberplayer&id_article=81

٢ "ما يجب عمله هو إطلاق الرصاص فحسب، هذا ما ينبغي إظهاره، ليس أمام الألمان، لقد كانوا أقوى منّا بكثير، بل إظهار ذلك للآخرين". انظر:

Hanna Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 68.

مذابح بوغروم بعد اغتيال ألكسندر الثاني Aleksandr II. ضمت هذه المجموعة قرابة مئة رجل وعامل وتاجر وطالب، وتسلحت بالعصي والقضبان الحديدية، واتخذت لها اسم "الحرس اليهودي"[1]. أصبح "الاتحاد العام للعمال اليهود" لاحقاً منذ إنشائه عام ١٨٩٧ المنسّق الأول لمجموعات الدّفاع الذاتي ضد مذابح البوغروم، وجسّد موقف الاشتراكيين الثوريين اليهود وأوصى بالعنف الدّفاعي معمّماً حماية السكان والأحياء اليهودية وعمليات تعليم وتنظيم البروليتاريا على نطاق عالمي. وجّه الاتحاد أيضاً أصابع الاتهام إلى معاداة السامية بوصفها أيديولوجيا مناهِضة للثورة وتستهدف تفريق البروليتاريين. ذلك أن عمليات الابتزاز المعادية للسامية، حتى قبل وقوع مجزرة كيشينيف المأسوية (في بيسارابيا)، جرت بتشجيع من الجيش والشرطة اللذين تواطآ بشدة عبر تسليح وحماية مرتكبي المجازر التي نظّم ناشطو الاتحاد ضدّها عمليات دفاع مسلّح. نهض بإستراتيجية الدّفاع الذاتي العمالُ الاشتراكيون اليهود، ولاقت دعماً من المنظمات والعمال غير اليهود الذين شاركوا فيها بأعداد غفيرة. في آب/ أغسطس ١٩٠٢، وإثر مجزرة شيستوشوا، بدأ الاتحاد سياسة منهجية تهدف إلى إنشاء مجموعات للدفاع الذاتي في الأماكن التي كان ناشطاً فيها. بعد ذلك بأسابيع نشرت صحيفة *Di Arbeiter Shtime* التابعة له (العدد الثلاثين من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٢) ما سيمثّل البيان الحق للدفاع الذاتي للمنظّمة، موضّحاً أنه لا ردّ على العنف سوى بعنف مشابه: "علينا القتال والأسلحة بأيدينا حتى آخر قطرة من دمنا". غير أن هذا الانتقال إلى الفعل اتخذ إطاراً تحليلياً اكتسى الصياغة الصريحة الآتية:

> علينا أن نعمل ما في وسعنا كي ننشر أفكار التحرر الشامل وأفكار الاشتراكية في الأوساط المسيحية الغافلة عنها، الأمر الذي من شأنه أن يحوّل أعداء اليوم إلى أصدقاء لنا، وسيضع في صفوفنا رفاقَ معركة يقاتلون معنا في سبيل نموذجنا المثالي.[2]

1 Nathan Weinstock, *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, coll. "[Re[découverte", La Découverte, Paris, 2002.

2 Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, op. cit., p. 95.
انظر أيضاً:

Henry J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia, from Its Origins to 1905*, Stanford University Press, 1972

مرّن الاتحاد المجموعات التي نظّمها على الدّفاع الذاتي باستخدام أسلحة أو بأيدٍ عارية، واستخدمت لذلك إحدى تقنيات القتال المنتشرة على نطاق كبير في روسيا في تلك الفترة، المسماة "الملاكمة بالأيدي"[1] (Kulachnyi boi)، وهي مصارعة عنيفة للغاية بواسطة القبضة العارية، ولا قواعد تحكمها وتجري دون حُكّام. كذلك، جرى تسليح المجموعات بالعصي الغليظة والمدبة والفؤوس والعصي المعدنية والسلاح الأبيض، ودُرِّبوا على استخدام الأسلحة النارية وصناعة المواد المتفجّرة وتنظيم الاغتيالات التي استهدفت العملاء المدسوسين من الشرطة السريّة التابعة للقيصر.[2] كذلك أنشؤوا مجموعات للحماية والتدخل في حال المجازر، فحشدوا لها جميع المهارات التي اكتسبوها عبر مواكبة قوات حفظ النظام أثناء المظاهرات أو الإضرابات الكبرى.

كذلك، أنشأت المنظّمات الصهيونية العمالية مجموعات دفاع ذاتي. فجندت أعضاءها بصورة رئيسية من أوساط الحرفيين والمناطق شبه الصناعية حيث الاتحاد أقل حضوراً (في جنوب روسيا، وأوكرانيا، وقسم من بولندا والقرم). بالتوازي مع الاتحاد والاشتراكية الأممية، أو بالتعارض معها[3]، أنشأت الصهيونية الاشتراكية اتحاداً مثّله حزب "عمّال صهيون" انطلاقاً من ١٩٠١ وقدّمت تصوراً مختلفاً عن الدّفاع الذاتي يغلب عليه مفهوم الدّفاع عن الجماعة اليهودية، ويحمل نظرة مرتابة إزاء

---

et Yitskhok Laybush Peretz, *Les Oubliés du Shtetl: Yiddishland*, 1947, Plon, Paris, 2007.

١ انظر:

Stephen P. Frank, *Crime, Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia, 1856-1914*, University of California Press, 1999, p. 157-158.

٢ تطرح هذه المسألة مسألة أخرى متعلقة بالتفريق بين "العنف" و"العنف الدفاعي"، وفي السياق نفسه مسامية الحدّ الفاصل بين الدفاع الذاتي والإرهاب. اعتمد الاتحاد في مؤتمره الرابع المنعقد عام ١٩٠١ قراراً يُقصي اللجوء إلى العمل الإرهابي من ممارساته.

٣ وهو تعارض لا ينبغي له أن يُخفي أوجه التقارب. عام ١٩٠٩ تمّ التصويت خلال مؤتمر الحزب في فيينا على تقارب مع الأحزاب العمّالية اليهودية الأخرى بتأثير من بوروخوف Borokhov – رئيس حزب "عمال صهيون" الروسي – واستحقّ بذلك وابلاً من الانتقادات من طرف أعضاء الحزب الفلسطينيين متهمين إياه بالإعراض عن البعد الفلسطيني لبرنامج الحزب عند قوله: "لسنا حزباً من أجل فلسطين، وإنما من أجل البروليتاريا اليهودية". وكان أن غادر الحزب الروسي آنذاك المنظمة الصهيونية. انظر:

Nathan Weinstock, *Le Pain de misère. Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, op. cit., p. 238 et suivantes.

الصراع ضد البروباغندا المعادية للسامية في أوساط البروليتاريا.

ستشكّل مجازر كيشينيف[1] نقطة فارقة. في السادس والسابع من نيسان/ أبريل ١٩٠٣، خلال الاحتفالات بعيد الفصح اليهودي، وفي سياق حملة شرسة معادية للسامية روّجت لعمليات قتل مزعومة على الرضّع يرتكبها اليهود ويمارسونها في شعائرهم، وأدانتها[2]، انتشرت عصابات مسلحة يسير خلفها حشود من ألفي شخص مدعومة من الشرطة في أرجاء كيشينيف حيث يعيش خمسون ألف يهودي. حاولت مجموعة مؤلفة من مئة وخمسين فرداً الدّفاع عن المدينة، لكن الشرطة منعتها من التدخل واعتقلت قسماً منها وفرّقت من تبقى.[3] وقعت على إثر ذلك مجزرة راح ضحيتها ثلاثة وأربعون رجلاً وسبع نساء وطفلين، ومئات الجرحى، ونهبت ممتلكات ما يقارب أكثر من ألف وخمسمئة منزل ومتجر. كذلك اغتصبت نساء وفتيات عدة، وبعضهن عذبن (بُترت أثداؤهن)، وبترت بوحشية أعضاء عدد من الصبيان.[4] صدرت ردود فعل سريعة من منظمات وأحزاب يهودية في روسيا، فضلاً عن المثقفين[5] والصحافة الدولية[6]. مع ذلك، لم تستدعِ الإجراءات التي اتخذت قلق أيّ ممن شاركوا في هذه المجزرة، فحدثت التحقيقات بعجالة وظلّت الملاحقات حبراً على ورق، رغم اللجان التي عقدتها المنظمات اليهودية بغية جمع الأدلة. خلال أكثر من شهر سيجمع الشاعر حاييم نحمان بياليك Hayim Nahman Bialik الشهادات والصور، وبتدوينها في وثيقة من مئتي صفحة، كان ينوي نشرها في إطار لجنة تحقيق

---

١ استمرت أعمال النهب والقتل خلال هذه المجازر أياماً في الأحياء الأخرى والمدن المجاورة، إلى أن أقرّت الأحكام العرفية في ٢١ نيسان/ أبريل. انظر:

Monty Noam Penkower, "The Kishinev pogrom of 1903: a turning point in jewish history", *Modern Judaism*, vol. 24, no 3, 2004, p. 187-225, p. 188.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٨٩. وهي حملات أعطت الضوء الأخضر للمجزرة، واستنكرتها السلطات الدينية اليهودية المحلية وأخبرت الشرطة بها، لكن الشرطة لم تحرك ساكناً لمنعها.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٨٧.

٤ المرجع نفسه، ص. ١٨٨.

٥ المرجع نفسه، ص. ١٩٠. ليو تولستوي Léon Tolstoï، الذي ظلّ صامتاً خلال المجازر بين ١٨٨١ و١٨٨٣، ندّد بـ"الحوادث المهولة في كيشينيف"، ومكسيم غوركي Maxime Gorki نشر مجموعة مقالات خصّص عوائدها لضحايا المجزرة.

٦ انظر في هذا الصدد:

New York Times, 28 avril 1903.

أسِّست في سانت بطرسبرغ. كتب عام ١٩٠٤ قصيدة مستوحاة من عمله، بعنوان La Ville du massacre [مدينة المجزرة] جاء فيها:

إلى السقيفة المعتمة ستصعد
وفي حُلكتها ستمكث...
سترى ارتياع الموت حائماً حول الظلال
عيونٌ تنبجس من جميع الثقوب
ترمقك بنظرةٍ صامتة
هي أرواح الشهداء
رابضة في ركنها، تحت السقف المنخفض
هنا نال السلاح منها،
وإلى هنا تعود فتمهر بنظراتها
وجع موتها الهباء،
وذاك الكرب في وجودها والعناء
تمكث في ركنها مرتعدة، ومن مخبئها،
تحتجّ، وعيونها تسأل: لماذا؟[1]

ظلّت هذه القصيدة وقتاً طويلاً رمزاً للقبول السلبي الذي وسم الضحايا: "الخزي كبير كبر الألم، ولعلّه أكبر منه بكثير". وتركت أثراً في العقول وعرفت نجاحاً كبيراً ما إن ترجمت إلى الروسية واليديشية. ورغم نبرتها، أو ربما بسببها، فقد رمزت إلى الانتقال من القنوط الهلِع إلى صيحات التمرّد الذي بعث من جديد الدعوات إلى الدّفاع الذاتي. هكذا، باشر ميخائيل هلبيرن Michael Helpern، وهو من الشخصيات البارزة في "عمال صهيون"، التنسيق لتجنيد مجموعات الدّفاع الذاتي وتدريبها تحت

1 Robert Weil, "Hayim Nahman Bialik, poète de la renaissance de la langue hébraïque", *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, 1986, p. 109-127, p. 118. Voir aussi David Roskies (dir.), *The Literature of Destruction: Jewish Responses to Catastrophe, The Jewish Publication Society*, 1989, Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle*, University of California Press, Berkeley, 2001, p. 183 et suivantes.

شعار: "لا يغيبنّ العار عن أذهانكم!"[١]

نشأ بين ١٩٠٣ و١٩٠٥ تنسيق حثيث في الخفاء بين الاتحاد و"عمال صهيون". وباشرت المنظمتان إنشاء العشرات من مجموعات الدّفاع الذاتي التي سميّت "المجموعات القتالية":

> عُقدت جلسات التدريب العسكرية وشبه العسكرية في أماكن آمنة: على جزر في نهر دنيبر مثلاً (...) عندما كنّا نستشعر أن مجزرة وشيكة ستقع، يجري الاتصال هاتفياً بالمجموعات التي سرعان ما تتجمّع وتستعد للرد. هذا ما جرى أيضاً في فيلنا ووراسو وروستوف ومينسك وغوميل ودفينسك. تكوّنت المجموعات من عمال شباب ونجارين وصنّاع الأقفال وجزّارين ومهن أخرى، وكانت تقاتل الشرطة أيضاً، وفي حالات كثير، تُخلِّص رفاقها من الاعتقال.[٢]

وصل عدد المدن التي نشطت فيها مجموعات الدّفاع الذاتي الناشطة عام ١٩٠٥ إلى اثنتين وأربعين مدينة.[٣] ورغم هول حملات المداهمة وفظاعتها، أتاحت الإستراتيجية التي انتهجتها المنظمات اليهودية في الدّفاع عن نفسها مقاومة العنف المعادي للسامية وتدارك وقوع بعض مجازر البوغروم أو الحؤول دونها.[٤] غير أن

---

1 Monty Noam Penkower, "The Kishinev pogrom of 1903: a turning point in jewish history", op. cit., p. 193. Voir également Shlomo Lambroza, "Jewish Responses to Pogroms in Late Imperial Russia", in Joshua Reinharz, *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*, Brandeis University Press, 1988.

2 Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, op. cit., p. 98.

3 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0018_0_17990.html (dernière consultation juillet 2017).

٤ خريف ١٩٠٣، في غوميل، حالتِ مجموعات الدفاع الذاتي بالتعاون مع "الاتحاد" و"عمال صهيون" دون مجزرة بوغروم. تمكّن مئتا مقاتل من التصدي للحشد فضلاً عن الجيش والشرطة المتواطئين معه. في أيار/ مايو ١٩٠٥، في جيتومير، تمكنت مجموعات الدفاع الذاتي التابعة للاتحاد من "الحد" من رقعة المجزرة، ومع ذلك أسفرت عن قتل ما لا يقل عن تسعة وعشرين فرداً وجرح مئة وخمسين. خريف ١٩٠٥، في إيكاتيرينوسلاف Ekaterinoslav خلال الثورة، تمكنت مجموعات دفاع ذاتي تابعة للاتحاد ولـ"عمال صهيون" ومنظمات طلابية يهودية من التصدي للحشود وحماية الأحياء اليهودية إضافة إلى أحياء غير يهودية عمالية مهددة بالنهب

عوامل كثيرة ساهمت شيئاً فشيئاً في تشتيت مجموعات الدّفاع الذاتي، مثل الاضطهاد الذي مارسته الشرطة واعتقال الناشطين وحبسهم أو نفيهم، وقمع الحراكات النقابية، وتفاقم الأوضاع الاجتماعية، والسياق الثوري. كذلك أفضت سلسلة مجازر البوغروم سنوات ١٩٠٣-١٩٠٥ إلى موجة هجرة وافدة كبيرة (سميت "الصعود الثاني") نحو الولايات المتحدة، وبدرجة أقل نحو فلسطين حيث استمر عدد من الناشطين الصهاينة الذين شاركوا في مجموعات الدّفاع الذاتي في روسيا في ممارسة مهاراتهم.

في هذا السياق بالتحديد، يبرز خط فاصل بين تصورين عن الدّفاع الذاتي: بين الاتحاد (سعى إلى الحفاظ على فعله في روسيا رغم القمع الذي شهده) وبين الأحزاب الصهيونية، لكن أيضاً داخل الحركة الصهيونية نفسها. من ذلك، تحولت الصهيونية إلى مسرح لنزاع دار بين التيارات الاشتراكية والثقافية والمجموعات المحافظة المتشددة، القومية بل الفاشية. كان من شأن خروج التيارات الاشتراكية من الصراع الأيديولوجي بعد إخفاقها أن أتاح المجال لولادة حركة صهيونية ذات طابع عسكري وإرهابي واستعماري.

نقل زئيف فلاديمير جابوتنسكي[١] Zeev Vladimir Jabotinsky قصيدة بياليك من العبرية إلى الروسية. زئيف كاتب وصحافي شاب، وناشط صهيوني مفعم بالحيوية، وقد نسّق في أوديسا عملية تنظيم مجموعات الدّفاع الذاتي خلال القرن العشرين. دعا أثناء الحرب العالمية الأولى إلى التحالف مع البريطانيين، وبادر إلى إنشاء تكتل سياسي صغير أخذ طابعاً شبه عسكري بغية غزو فلسطين، وأعطاه اسم "الفيلق اليهودي". أثناء اندلاع أعمال الشغب في نيسان/ أبريل ١٩٢٠، كان زئيف أيضاً مَن ترأّس مجموعات الدّفاع الذاتي في القدس، وقد تدرّبت في النادي الرياضي التابع للحركة المكابية في القدس. حكم الإنكليز على زئيف إثر ذلك بالسجن خمسة عشر عاماً، لكنهم

والحريق. لاحقت المجموعات مرتكبي المجازر الذين تمكّنوا مع ذلك من نهب المحلّات التجارية ومساكن اليهود. انظر:

Theodore H. Friedgut, "Jew, violence and the Russian Revolutionary Movement", Studies in *Contemporary Jewry*, vol. XVIII, 2002, p. 43-58, p. 52-53.

١ وُلد زئيف في أوكرانيا عام ١٨٨٠ وتوفّي في الولايات المتحدة عام ١٩٤٠. انظر:

Vladimir Zeev Jabotinsky, *Histoire de ma vie*, trad. Itshak Lurçat, Les Provinciales, 2011.

أفرجوا عنه في العام التالي على الحكم،[1] ثم انتقل إلى لندن وبعدها إلى باريس.[2] أنشأ زئيف "حزب الصهيونية التصحيحية" عام[3] ١٩٢٥ ووضع مقرّه في باريس، مجسّداً اليمين المتطرف الفاشي للحركة الصهيونية. يُمثّل جابوتنسكي أحد أكبر المنظرين الذين روّجوا لمفهوم ذي طابع استبدادي وقومي للدفاع الذاتي، وما لبث أن انتشر في إسرائيل انتشاراً واسعاً. نادى زئيف بهذا المفهوم بصورة مستمرة ومارسه، ووضع نظريته في نص في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٣، بعنوان *La Muraille d'Acier* [السور الحديدي][4]. قام تصوره للصهيونية على إنشاء قوّة مسلّحة يهودية ذات طابع هجومي "لا ثغرة فيه"، وهو الخيار الوحيد الذي من شأنه في رأيه أن يفرض علاقة قوة متكافئة مع "العرب"، وأن يسمح بحملهم على قبول الحدود الجديدة للدولة اليهودية. سيصير مفهوم جابوتنسكي أمراً واقعاً مع "إرغون هاغاناه" (تعني بالعبرية "منظمة الدّفاع") التي سيشارك في تأسيسها مع إلياهو غولومب Eliyahou Golomb عام ١٩٢٠ بعد انحلال منظمة "هاشومير" (الحارس) في العام نفسه. كانت "هاشومير" جماعة صغير مختلطة أنشأها إسرائيل شوحط Israël Shoht عام ١٩٠٩ لإتمام مهمة الدّفاع عن "ييشوف" - المصطلح الذي بات يشير انطلاقاً من ١٨٨٠ إلى السكان اليهود ممن هاجروا إلى فلسطين في إطار المشروع الصهيوني - والتصدي لقمع السلطات العثمانية. تحوّلت مهمة "هاغاناه" مع بداية عشرينيات القرن العشرين من "الدّفاع" عن السكان اليهود إلى ضمان نموّ "ييشوف"، ومالت بالتدريج إلى أن تصير ميليشيا هجومية وشبه عسكرية تستهدف في نشاطها المجموعات المسلحة وحركات

---

١ انظر:

Ilan Pappe, *Across the Wall: Narratives of Israeli-Palestinian History*, I.B. Tauris, 2010, p. 115 et suivantes.

٢ انتُخب عام ١٩٢١ عضواً في "المنظمة العالمية الصهيونية" التي انتقدها بسبب ما قدّمته من تنازلات إلى البريطانيين. فُصل من "المنظمة" نهائياً إثر قضية الصفقة السرية التي عقدها مع رئيس الحكومة الأوكرانية المنفي، المعادي للسامية والبلشفية. انظر:

Marius Schattner, *Histoire de la droite israélienne: de Jabotinsky à Shamir*, Éditions Complexe, Paris, 1999, p. 69 et suivantes.

٣ أسس فلاديمير جابوتنسكي قبل ذلك بسنتين منظمة "بيتار" Betar (عهد يوسف ترومبلدور) التي سرعان ما ستصير الفرع الشاب في "حزب الصهيونية التصحيحية".

4 https://archive.org/stream/TheIronWall-ZionistRevisionismFormJabotinskyToShamir/Ironw_djvu.txt (dernière consultation en juillet 2017).

المقاومة العربية، مع العلم أن ليس لـ"لهاغاناه" وجود رسمي (حظر البريطانيون على اليهود والعرب على السواء إنشاء قوات مستقلة). مع ذلك، عند اندلاع الثورة العربية الكبرى، انضمّ عدد من يهود "ييشوف" إلى الشرطة البريطانية المتممة ("نوتريم" (Notrim)، وهي قوة من الشرطة اليهودية أسسها البريطانيون عام ١٩٣٦)، فحصلوا على تدريب على القتال بأيدٍ عارية (الجوجيتسو)، وبدؤوا التدرب على تقنيات مكافحة العصيان العسكرية والمعركة الهجومية كجزء من مهمات "فصائل الليل الخاصة" التي أُنشئت عام ١٩٣٨ إبّان الثورة العربية الكبرى (قوات خاصة تحت قيادة أورد تشارلز وينغيت Orde Charles Wingate، وهو ضابط بريطاني موالٍ للصهيونية[1]).

بالإضافة إلى ما سبق، انبثقت "هاغاناه الوطنية" عام ١٩٣١ عقب انشقاق داخل "هاغاناه"، ثم نشأت "المنظمة العسكرية الوطنية" عام ١٩٣٧. أتى هذا الانشقاق نتيجة لنزاع نشأ بشأن المبدأ الأخلاقي الذي يوجب "التحفّظ"، والذي كان منصوصاً عليه داخلَ "هاغاناه" حتى تاريخه، والقائل إن "الرد" الوحيد الواجب انتهاجه ضد السكان العرب يجب أن يكون وأن يبقى دفاعياً.[2] عام ١٩٣٧، انتهجت المنظمة بعدما صارت وطنية وعسكرية نهجاً متطرفاً وارتكبت اعتداءات إرهابية ودموية ضد المدنيين العرب،[3] وتعدت أعمالها بدفع من التيارات الصهيونية القومية حدود

---

١ المرجع نفسه. هو واحد من قادة القوات الخاصة في جيش المملكة المتحدة خلال الحرب العالمية الثانية، وكذلك خلال "حملة بورما" التي أتاحت له اختبار بعض العمليات الدفاعية بعيداً من خط الجبهة. عدد لا بأس به من رجالات السياسة الإسرائيليين أتوا من هذه القوات الخاصة، منهم موشيه دايان Moshe Dayan (قائد أركان الجيش الإسرائيلي من ١٩٥٥ إلى ١٩٥٨، ولاحقاً وزير الدفاع عام ١٩٦٧)، وإيغال آلون Ygal Allon (أول قائد مشارك لـ"بلماخ" عام ١٩٤١ ووزير لحقائب عدة بين ١٩٦١ و١٩٧٧).

٢ إن مبدأ "التحفظ" هذا هو مبدأ سياسي إضافة إلى كونه "أخلاقياً"، ذلك أنه الشرط الذي دفع البريطانيين إلى قبولهم تسليح مقاتلي "هاغاناه" خلال حوادث ١٩٣٦-١٩٣٩، رغم حظرها رسمياً.

٣ في إطار الأيديولوجيا العبثية نفسها، أقدمت منظمة "شتيرن" (نسبة إلى مؤسسها أبراهام شتيرن Avraham Stern، وهي واحدة من التيارات الصهيونية اليمينية المتطرفة) على تنفيذ هجمات ضد السلطات البريطانية، حتى أنها لم تكن تمانع التحالف مع ألمانيا النازية لهذا الغرض. كانت "شتيرن" تُدعى أيضاً "ليحي" (اختصار بالعبرية يعني: "المحاربون من أجل إسرائيل"). أسّست عام ١٩٤٠ إثر انشقاق عن "إرغون-هاغاناه" عند اندلاع الحرب العالمية الثانية ووقف إطلاق النار مع السلطات البريطانية عام ١٩٣٩.

التعاليم التي رسمها لها جابوتينسكي الذي كان عليه أن يضبط قواته لكيلا يثير غضب البريطانيين ولأسباب إستراتيجية تمثّلت في أن دفاعاً ذاتياً هجومياً من هذا النوع لا يمكن أن ينغمس في إستراتيجية الاعتداءات المتخبّطة، وإلا فمصيره استهلاك طاقته وتبديدها في أفعال فوضوية ومشهدية "لا جدوى منها"، ولا أثر واقعي لها بخصوص الهدف المعلن: تحييد "العدو".

على هذا النحو، صيغت الأسس الفلسفية للقتال المباشر الإسرائيلي، فَحُدِّد المجال المدني كفضاء متواصل لعنف مستمر ووشيك. ربط جابوتنسكي أوضاع السكان اليهود المهددين في روسيا بمجازر البوغروم بأوضاع الميليشيات والعسكريين اليهود في إسرائيل، الذين يُنغّص عليهم السكان الفلسطينيون أو "الإرهابيون" العرب. فتحوّل الدّفاع الذاتي وصار نمط عيشٍ في عالم منسوج من العنف تتيح فيه تقنياتُ المعركة المجالَ للأفراد لإعادة توجيهٍ فوري وناجعٍ لحجم العنف الذي أصابهم.[١] ففي سياق نزاع استعماري أُعطي مسمى الحرب ضد "الإرهاب"، تحوّل الدّفاع الذاتي إلى قتال مباشر ما عاد يحمل طابعاً دفاعياً،[٢] وإلى تأهب متواصل للتدخل في حال وقوع هجمات مباغتة، واستثمار جميع الموارد الجسدية والحسية والانفعالية[٣] والبيئية بغية تحييد مصادر العنف الخارجية فور حدوثها، والتأقلم مع الظروف والأوضاع كافة و"صنوف" التهديد وهيئات العدو. إن من شأن هذه السياسية في الدّفاع الذاتي على نطاق أمّة في طور النشوء أن تفرز مجموعة من الممارسات الدّفاعية للذات التي تستوجب العيش في حالة دائمة من ردود الفعل الانعكاسية وحالات التوتر العضلي

١ انظر:

Einat Bar-On Cohen, "Globalisation of the war on violence: Israeli close-combat, Krav Maga and sudden alterations in intensity", *Social Antrhopology/Anthropologie Sociale*, 2010, 18/3, p. 267-288.

٢ من أبرز الأفكار المكوّنة لمفهوم الدفاع الذاتي تفكيك فكرة "مسافة الأمان"، ذلك أن هذه المسافة تؤدي إلى وضعية ضعيفة وهشة (مثلاً، الوجود في نقطة تسديد للكمة أو ركلة). بخلاف ذلك، الوجود على مقربة من جسد المعتدي، قدر الإمكان، إنما يعني تحيّن الفرصة والقدرة على الانقضاض على مكامن الضعف لديه (الحنجرة أو الأعضاء الحيوية أو المفاصل).

٣ يشكل العمل البسيكولوجي والانفعالي أبرز سمات تقنية "كراف ماغا"، فهي تركّز على تعليم الاستجابة السريعة والاستعداد والتأهب العضلي واستخدام الخوف كعلامة لبدء الهجوم وليس كعائق أمام الدفاع. إذاً، نحن أمام تقنية تستخدم العضلات بالإضافة إلى الانفعالات والمؤثرات العاطفية والهرمونات داخل سيرورة تفاعل قتالي من شأنها أن تتيح للمرء الانتفاع بفوائدها.

والاتصال العاطفي، فضلاً عن إيقاف كل تمييز مرتبط بتعقيد العلاقات الاجتماعية والأوضاع التاريخية والنيات والدلالات والسياقات. أفضى هذا الإفقار للعالم لمصلحة "كونية الحرب الشاملة والرعب"[1] إلى عزل الفرد المدافع داخل ظاهريات الجسد-السلاح، أو الجسد-الفتّاك، ما حوّل الدّفاع الذاتي إلى سياسة، أي إلى حكمٍ فعلي لشدّة العنف على نطاق الجسد الذاتي.

عودة إلى أصل تقنية كراف ماغا (Krav Maga)

إيمي ليختنفيلد Imi Lichtenfeld هو مبتكر كراف ماغا، وهي تقنية للدفاع الذاتي تشهد اليوم نجاحاً متصاعداً. ولد ليختنفيلد عام ١٩١٠ في بودابست في ظل الإمبراطورية النمساوية الهنغارية. انتقلت عائلته إلى براتيسلافا في سلوفاكيا، وترعرع فيها. انضم أخوه صموئيل إلى سيرك متجوّل بعمر ثلاثة عشر، وتعلّم فيه تقنيات بدنية وقتالية عدة، وسيمضي ما يقارب عشرين عاماً عضواً في الفرقة يقدم عرضاً قتاليّاً واستعراض قوة (أثقال). عاد بعد ذلك إلى براتيسلافا وأنشأ أول نادٍ للمصارعة وكمال الأجسام أطلق عليه اسم Heraclius [هرقل]، وانضم إلى الشرطة وعمل فيها رئيساً للمحققين، ما أتاح له تدريب قوات الشرطة على تقنيات الدّفاع الذاتي في إطار مؤسسات الاعتقال والتثبيت. تدرّب إيمي على يد شقيقه الأكبر الذي احتل عنده مكانة المرشد والدليل، وفاز عام ١٩٢٨ ببطولة المصارعة السلوفاكية للناشئين، ونال في العام التالي اللقب الوطني لدى البالغين. كذلك، شارك في مباريات مصارعة وملاكمة وجمباز على المستوى الدولي. أعطى في الوقت نفسه دروساً في الجمباز لفرق مسرح كبيرة – ولا سيما في تشيكوسلوفاكيا – وأدى أيضاً أدواراً في بعض المسرحيات. كان من شأن ظهور العصب المعادية للسامية في الثلاثينيات أن دفع بإيمي إلى الانخراط في الدّفاع عن الأحياء اليهودية للمدينة التي هوجمت خلال مجازر البوغروم، وترأس مجموعة للدفاع الذاتي في براتيسلافا. وضع حيز التجربة تقنيات قتالية بأيد عارية أثناء الاشتباكات مع الميليشيات الفاشية. يوضّح خطر السير هذا ما يشبه سيرورة "نزع

1 Einat Bar-On Cohen, "Globalisation of the war on violence: Israeli close-combat, Krav Maga and sudden alterations in intensity", op. cit, p. 269.

الطابع الرياضي"[1] عن تقنيات المصارعة والملاكمة التي سبق اكتسابها، فتحوّلت من الرياضة إلى الدّفاع الذاتي، ومن الحلبة إلى الشارع.

غادر إيمي ليختنفيلد سلوفاكيا عام ١٩٤٠ مع حوالى أربعمئة لاجئ يهودي سلوفاكي على متن Pentcho، آخر سفينة استأجرها أكبر حزب يميني قومي صهيوني باتجاه فلسطين.[2] استغرقت رحلة إيمي سنتين حتى وصل فلسطين. ذلك أن السفينة اعتُرِضت مرات عدة وحجِرت قبل أن تغرق على مشارف اليونان. أمضى ليختنفيلد أشهراً عدة في المستشفى اليهودي في الإسكندرية بمصر بعد أن أنقذته سفينة بريطانية. التحق بعد ذلك بالفيلق التشيكي الذي كان حينئذ تحت قيادة بريطانية، وقاتل على جبهات عدة في الشرق الأوسط (ليبيا ومصر وسوريا ولبنان). عام ١٩٤٢ حصل على تصريح لدخول فلسطين وانضم إلى "هاغاناه".

من هنا بدأت قصة كراف ماغا، وهي أشبه بأسطورة مؤسِّسة للدولة اليهودية. تطورت قصة تقنية الدّفاع الذاتي هذه داخل أوساط الوحدات التي ستشكّل لاحقاً الجيش الإسرائيلي، ووجدت مع إيمي ليختنفيلد نمطاً سردياً مثالياً كان من شأنه أن هيأ الأرضية، بفعل السيرة الذاتية الأسطورية لرجل واحد، للربط بين حركات المقاومة للشباب اليهودي الأوروبي التي وقفت في وجه تصاعد الفاشية وأعمال العنف المرتكبة ضد السكان المضطهدين، وبين الولادة الروحية لأمّة تقدّم نفسها أمةً تُهاجَم من كل حدب وصوب، فارضة بذلك وجودها وسلطتها وحدودها بمجرّد قوة شعبها. يمجِّد هذا الشعب "الجديد"، الذي انخرط بأسره في صفوف الجيش، بطولتَه في الانتقال من الدّفاع إلى الهجوم: بات الدّفاع عن النفس يعني من الآن فصاعداً التقدم إلى الأمام والفوز بالمزيد من المساحات واستهداف الخصم في عقر داره، وذلك وفق اقتصاد من الوسائل يقتضي بالضرورة الشروع في هجمات مباغتة وناجعة وتنزل نزول الصاعقة على الخصم. الفرضية التي نودّ أن نتقدم بها هنا هي أن

---

١ انظر:

Benoît Gaudin, "La Codification des pratiques martiales. Une approche socio-historique", op. cit.,

Maarten van Bottengurg et Johan Heilbron, "Dans la cage. Genèse et dynamique des "combats ultimes"", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 179/2009, p. 32-45.

2 http://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1163386 (dernière consultation en juillet 2017).

تصوّراً تكتيكياً معيناً عن القتال المباشر شكّل أساساً لسياسة إستراتيجية عسكرية واسعة النطاق، أو فإنه ألهم الحقل القاموسي للبروباغندا خاصتها. هكذا، رمزت كراف ماغا إلى الأيديولوجيا الوطنية للدفاع الهجومي ولحرب استيلاء انطلقت في سياق نظر فيه الجيش إلى نفسه بوصفه أمة في حالة دفاع ذاتي ضد الجميع بغية ضمان وجودها.

عام ١٩٤١ أُنشئت وحدة من النخبة المحترفة داخل "هاغاناه" هي "بلماخ" (اختصار لعبارة "يلوجوت ماحتس"، أو "سرايا الصاعقة") التي ستشرع في عمليات إرهابية موجَّهة تحت مُسمّى الدّفاع الذاتي الهجومي. اضطر هذا الجيش الناشئ، بسبب نقص في الوسائل اللوجستية (غالباً ما كانت التدريبات بأسلحة خشبية) إلى تطوير تقنيات التحامية وإعداد برامج تدريب من نوع خاص، مثل التدريبات على تقنية كاباب (Kapap) (اختصار لعبارة "المعركة وجهاً لوجه") التي نظّمت في العام نفسه داخل وحدات "هاغاناه" و"بلماخ". أشرف على هذه التدريبات جيرشون كوبلر Gershon Kopler (للجوجيتسو والملاكمة) ويهودا ماركوز Yehuda Markus (للجوجيتسو والجودو) وميشيل هوروفيتز Maishel Horowitz (للقتال بالعصا والسلاح الأبيض[1])، وخدم جميعهم تقريباً في "فصائل الليل الخاصة". في السنة التالية، جنّد موسى زوهار Musa Zohar إيمي ليختنفيلد في "بلماخ" وصار مدرباً لتقنية كاباب، وعلّم أيضاً تقنيات الجوجيتسو والملاكمة والسكين. تشكّل منذ ذلك الحين تصور إستراتيجي معين عن الدّفاع الذاتي الهجومي لدى قيادة أركان ما سيُعرف لاحقاً بجيش "تساهل" (اختصار لعبارة "قوات الدّفاع الإسرائيلية") الذي أنشئ عام ١٩٤٨ بعد دمج مجموع المنظمات شبه العسكرية الموجودة.[2]

---

١ انظر الحوار الذي أجراه نوح غروس Noah Gross على الرابط:
http://www.your-krav-magaexpert.com/Krav-Maga-History-Interview.html
(dernière consultation juillet 2017).

٢ وضع بن غوريون تصوّراً لـ"جيش الشعب" هذا، ونظر إلى الخدمة العسكرية كأداة رئيسية لإنشاء الأمة اليهودية، أداة من شأنها أن تتيح التكافل والتكامل الاجتماعيين والتضامن. في السياق نفسه، يُفسّر قرار تجنيد النساء جزئياً بنقص الرجال في عمر الخدمة العسكرية وبالدور الكبير الممنوح للالتزام العسكري بوصفه البوتقة الوطنية الوحيدة القادرة على إنتاج مجتمع وطني (الجيش هو المكان حيث نتعلم اللغة والتاريخ والثقافة اليهودية، بالتوازي مع تعلم استخدام السلاح والنظام العسكري). لكن، رغم هذا الاختلاط المعلن، كان الجيش الإسرائيلي بمكانة معيار للهيمنة الذكورية، ذلك أن هذه المؤسسة عملت على تطبيع الممارسات وإقامة منظومة من المعاني والقيم

هكذا، برع "تساهل" في الهجوم الخاطف و"الصاعق" الذي يُشتت "العدو" ويُفقده بوصلته، ويتسبب في الصدمة داخل صفوفه، وكذلك في تركيز الأعمال الهجومية التي تحيّد مركزه الحيوي بمساعدة وحدات، وإن لم تعد مختلطة،[١] لكنها متدرّبة ومحترفة في المعركة الالتحامية. جرى ذلك كله على حساب التصور الكلاسيكي للدفاع السكوني على جبهة القتال. ورغم ما عرُف عنه كجيش جرى تشكيله على عجل وبصورة مرتجلة، وضَع "تساهل" حيز التجربة، في إطار سياسة استعمارية، إستراتيجية عسكرية للدفاع الذاتي غير مسبوقة، في طريقها أن تصبح علامة مميزة وتصدّر كواحدة من تكتيكات مكافحة التمرد الأكثر نجاعة في العالم. لا يهم في هذا السياق إن تعلق الأمر بتطبيق هذه المبادئ على فرد أو مجموعة أو ميليشيا أو جيش، على المدنيين أو العسكريين، على "أنماط العنف الجنسي"، وعلى "الجريمة" أو "الإرهاب"، فالمبدأ هو نفسه: صارت إسرائيل نموذجاً عملياتياً لـ"المجتمع الأمني"[٢] انطلاقاً من تجربة شبة عسكرية ومؤلفة من تقنيات للدفاع الذاتي سرعان ما

التي أفضت إلى "توافق عفوي حول الوضع البطريركي السابق". انظر:

Orna Sasson-Levy, "Constructing Identities at the Margins: Masculinities and Citizenship in the Israeli
Army", *The Sociological Quarterly*, vol. 43, no 3, 2002, p. 374.

1 Martin van Creveld, "Armed but not dangerous: women in the Israeli Forces", *War in History*, vol. 7, n° 1, 2000, p. 82-98.

يُذكّر المؤلف أن النساء استبعدن من جميع وحدات القتال إثر حادثة صدمية: في كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٤٧، وقعت وحدة مختلطة من وحدات "بلماخ" في كمين وأبيدت إبادة كاملة. عُثر على أجساد القتلى، رجالاً ونساء، بعد الكمين بأيام مقطعة الأوصال. انظر في هذا الصدد:

Vincent Joly, "Note sur les femmes et la féminisation de l'armée dans quelques revues d'histoire militaire", *Clio*, n° 20, 2004, p. 135-145 (dernière consultation en ligne juillet 2017).

الجيش الإسرائيلي جيش مختلط رسمياً، ومع ذلك، ظلّ التدريب العسكري الذي خضعت له النساء مختلفاً عن الذي تلقاه الرجال. وتعهد إلى غالبيتهن مهمات إدارية، وجزء يسير منهن يصل إلى مراكز القيادة (رغم وجود وحدة نسائية خاصة أنشئت عام ١٩٤٩ وقد ألغيت عام ٢٠٠١، "وحدة النساء" Hen-Heil Nashim). لاطلاع عام حول هذه المسألة، انظر:

Ilaria Simonetti, "Le service militaire et la condition des femmes en Israël", *Bulletin du Centre de recherches français à Jérusalem*, n° 17, 2006, pp. 78-95 (dernière consultation en ligne juillet 2017).

٢ يقول ميشيل فوكو: "تبيح مجتمعات الأمنية الآخذة في النشوء سلسة كاملة من السلوكات المختلفة والمتنوعة، والجانحة إلى حدّ ما، أو حتى قد تكون متعارضة، وذلك بشرط أن تتخذ

ستتحول إلى مبدأ لمدنية أمنية.

ظهر مصطلح كراف ماغا (يعني "القتال المباشر") عام ١٩٤٩[1] ودرج استخدامه بالتزامن مع استخدام مصطلح كاباب. عام ١٩٥٣ كان إيمي ليختنفيلد من أوائل الذين وضعوا قواعد أسلوب الدّفاع بأيد عارية، الذي تألّف من ثلاث وخمسين تقنية أساسية، تتجدد بصورة دائمة وتُختَبر وتُكيّف بما يتناسب مع الأوضاع الراهنة. عام ١٩٥٨ صار إيمي المدرب العسكري الرئيسي لتقنية كراف ماغا التي فرضت نفسها بقوة وصارت التسمية الرسمية للأسلوب القتالي الدّفاعي في "تساهل"، جاعلة من هذه الجيش منتجاً للتصدير ومدرّاً للربح. عام ١٩٦٤ ترك ليختنفيلد الجيش وأنشأ أول نادٍ مدني يُعلّم تقنية كراف ماغا في نتانيا، وتابع في الوقت نفسه مساعيه في تطوير المبادئ الأساسية التي يمكننا تحليلها وفق أربعة مقتضيات رئيسية: قابلية التكيّف (وفق الوضع أو السياق) والنجاعة (في الدّفاع) والشمول (للجنسين) والانتشار (كثقافة وطنية[2]).

طابعاً من شأنه أن يلغي أشياء وأناساً وسلوكات يُنظر إليها على أنها عرضية وخطيرة". انظر:
Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, Gallimard/Quarto, Paris, p. 386.

١ إسحاق غرينبيرغ Izhac Grinberg، وهو باحث تاريخي مختص في هذه التقنية. يذكر من جهته أن تاريخ ظهور المصطلح هو ١٩٦٣. انظر:
http://www.kravmagainstitute.com/inst ructor -deve lopment/history-of-krav-maga/

٢ لم تشهد وصايا كراف ماغا في تطوّرها داخل المجتمع المدني تعدداً كبيراً: "تفادي الجراح" و"تجنّب الظهور" (التمنّع عن الانخراط في نزاعات لا جدوى منها، وتجنب المبالغة في ردود الفعل، وتوظيف الانفعالات والمؤثرات العاطفية دوماً، وتطوير التمرين الذهني)، و"التصرّف بصورة فورية" (التصرف باستخدام الإيماءة الملائمة في اللحظة الملائمة والمكان الملائم، والاستثمار الجيد لمزايا الحالة ولإمكانات الفرد الذاتية)، و"أكبر نجاعة ممكنة" (ما يسمح بفقدان الاضطرار إلى القتل). تختصر هذه المبادئ الثمانية القواعد القتالية لهذه التقنية: تجنب الإصابة بجروح وحساب المخاطر، كمبدأ للدفاع الذاتي، واستثمار المنعكسات الجسدية والحركات الطبيعية للجسد القتالي (تفادي استخدام تقنية بالغة التعقيد ومضادة للطبيعة والتمهّل في تعلم الحركات وتنفيذها بصورة صحيحة)، والرد بطريقة صحيحة (متوازنة وملائمة لـ"الوسط"، والدفاع عن النفس بالهجوم)، وتسديد الضربات في المناطق الضعيفة والهشة والحساسة (كاقتصاد للطاقة والزمن لحظة الاشتباك)، واستخدام جميع الأشياء المتاحة، وتجنب التزام أي قاعدة (وأي قيد تقني أو متعلق بالأخلاقيات السلوكية أو الرياضية). انظر:
Imi Sde-Or (Lichtenfeld) et Eyal Yanilov, *Krav maga. How to defend yourself against armed assault*, Dekel Publising House/Berkeley, Frog, Tel-Aviv, 2001, pp. 3-4 et aussi Gavin De Becker, *The Gift of Fear and Other Survival Signals that Protect Us from Violence*, Delta, New York, 1997.

انتشرت التقنية على نطاق عالمي واسع مطلع الثمانينيات بوصفها من الأساليب الأكثر "واقعية" للقتال الدّفاعي بأيدٍ عارية، فضلاً عن كونها من أكثر المنتوجات المدرة للربح والمصنوعة في إسرائيل. غير أن في كراف ماغا ما هو أكثر من ذلك، فهي ممارسة للذات، وممارسة مواطنية وثقافة وطنية، وقد أسهمَ تعميمها في الحفاظ على عالم برزت فيه هذه التقنية بوصفها الوسيلة الوحيدة للوجود. لا يُفسّر النجاح الحالي لهذه التقنية بشهرتها كتقنية بين تقنيات الدّفاع عن النفس الأكثر عملياتية فحسب، أو الأكثر "واقعية". فالأبعاد الحقيقية من انتشارها تكمن في تعميم ثقافة دفاعية من شأنها أن تحدث تغييراً في المجتمع المدني نفسه، وفي العالم المعيش لكل فرد. ولئن كانت هذه التقنية "واقعية"، فذلك يعني أنها تأتي بواقع تبرز فيه بوصفها الوضعية الوحيدة القابلة للتطبيق وتكون فيها الحياة ممكنة.

تفرّعت هذه التقنية إلى تقنيات أخرى اشتقت منها، وبيعت لقوات حفظ النظام في العالم بأسره. عملت هذه التقنيات عمل المكمِّل والمتمّم لتقنيات مكافحة الشغب في العالم، وأدخلت إليها تعديلات كبيرة وفق مبدأين أساسيين.

أولاً، أتاح القتال القريب، الدّفاعي–الهجومي، إخفاء استخدام الأسلحة الفتاكة التي قد تستثير استنكار "الرأي العام" عندما يتدخل الإعلام وينشر أعمال التدخل أمام الجمهور. حوّل القتال القريب الجسد ذاته إلى سلاح فتّاك قادر على شلّ حركة الجسد الخصم باستخدام عدد محدود من التقنيات، وبالاعتماد على تشريحية "لمكامن التقييد بالقوة" التي تؤدي إلى الشلل والإغماء والاختناق، فضلاً عن أنها تُلحق بالجسد المقاتل والفتّاك ملحقات وامتدادات مثل عصا التونفا والمسدس الصاعق والكرات الوامضة والكلاب، وهي أسلحة غير مميتة. بيّن ماتيو ريغوست Mathieu Rigouste أن هذه "الأسلحة الفتّاكة الملحَقة"[1] تشكّل سوقاً للقتل المشروع تحت غطاء توسيع الحق في الدّفاع المشروع عن النفس بين قوّات حفظ النظام.

ثانياً، كان من شأن انتشار تقنيات القتال القريب أن أحدث تغييراً في السيرورة التاريخية لعملية التماسف بين قوات حفظ النظام و"أوضاع" الاضطراب، وهي

أشكر إيمانويل رينو Emmanuel Renaut للإشارة عليّ بهذا المرجع ولمناقشاتنا حول الفنون القتالية.

1 Mathieu Rigouste, *La Domination policière*, La Fabrique, Paris, 2012, p. 211.

سيرورة كانت تحتكم إلى مبادئ "السلبية الدّفاعية"[١] خاصة (كالحاجز الشرطي في حال وقوع مظاهرات، أو السياج الأمني)، وإلى الإكراه الذاتي (مثل تقنيات التفريق[٢]) أو إناطة العنف أو الضرب بالأدوات (مثل خراطيم المياه). إن ما حدث بالتزامن مع كل ما سبق، من انتشار ورواج لتقنيات حفظ النظام المنبنية، بخلاف ذلك، على إستراتيجية معممة للالتحام، فضلاً عن تجدد معايير الفحولة المصاحبة لها، كان من شأنه أن عزز الاتصال الفتاك والتصادم والاندساس والتسلل والاستفزاز والإهانة والإخلال بالنظام،[٣] محوّلاً جسد الشرطي إلى جسد هجومي وعدائي.

أضف إلى ذلك أن هذا الجسد الهجومي هو كذلك نتاج سيرورة تحوّل وإحساس خوف يعيشه الشرطي ويُسهم في منحه طابعاً معمماً،[٤] ما يؤدي إلى خلق آلية قمعية من شأنها أن تضع أطراً معيارية جديدة للفحولة المهيمنة.[٥] فقد تحوّل الخوف، بما هو قيمة وسَمَت تقليدياً الذكورة الجبانة والمخنّثة، إلى مورد للفحولة أفضى إلى إنتاج

---

١ كما بيّن باتريك برونيتو Patrick Bruneteaux في تناوله حالة تاريخ أجهزة حفظ النظام في فرنسا المركز، مثلاً، فإن هذه التقنيات تستهدف أيضاً التقليل من مخاطر ارتكاب الأخطاء في حال ثقل المهمات. انظر:

Patrick Bruneteaux, *Maintenir l'ordre, Presses de Sciences-po*, Paris, 1996, p. 173 et p. 225.

وفي موضوع حفظ النظام، يمكن الاطلاع أيضاً على:

David Dufresne, *Maintien de l'ordre*, Hachette, Paris, 2007.

2 Patrick Bruneteaux, *Maintenir l'ordre*, op. cit., p. 105.

٣ انظر:

Lesley J. Wood, Mater la meute. *La militarisation de la gestion policière des manifestations*, 2014, trad. Éric Dupont, Lux éditeur, Montréal, 2015 et, dans le même volume, la postface de Mathieur Rigouste," Le marché global de la violence".

٤ في فرنسا، وداخل مناخ فقدان الأمن والرعب اللذين أنتجتهما عمليات التدخل لوحدات مكافحة الجريمة في الأحياء، نُظر إلى تكتيكات المقاومة أو الاحتجاج على أنها مناسبات للرد. يقول كريستوف بعد أربع سنوات من العمل في وحدات مكافحة الجريمة في سين سان دوني: "الخوف أكيد، حتى عندما نكون متمرّسين، لا نعلم ما الذي سيواجهنا"، "قد نقع في أي لحظة تحت بلاطة رميت من طابق ما، أو حجر أساس كبير، أو قطعة من حجر الرصيف، كل ما هو في متناول يد الناس!". انظر:

Mathieu Rigouste, *La Domination policière*, op. cit., p. 168.

٥ نمط جديد من الفحولة المهيمنة كان من شأنه أن عزز الانجذاب نحو رياضات القتال والدفاع الذاتي أو جميع الأنماط القتالية العنيفة "الواقعية" أو "من دون قاعدة"، وهي التي صارت تخلّقاً دفاعياً.

أجساد دائمة التأهب للدفاع عن ذاتها أمام أدنى الإشارات الانعكاسية، محوِّلة حالة الشلل إلى منبّه هجومي.

أدى تعميم كراف ماغا في المجتمع المدني الإسرائيلي، إضافة إلى نشر نظرية الدّفاع الهجومي القائلة إن الدّفاع الجيد لا يختلف عن الهجوم، إلى رفع روح الدّفاع الذاتي في الظروف الميدانية وتقنياته - إحدى الأسس التي قامت عليها الإستراتيجية العسكرية لدولة إسرائيل - إلى منزلة الشعار الوطني. من ذلك راج أيضاً مثالٌ فحولي وقتالي للمواطنة استمدّ مشروعية حقّه في العنف والاستعمار من مبدأ الدّفاع عن النفس عينه.

كذلك، وعلى نطاق أوسع، تحولت إسرائيل اليوم إلى نموذج سياسي - وطني ومدني معاً - يُجسّد التحوّل الحكومي في مواجهة ما كان حتى الآن يتسبب في إخفاق أو تأزيم الدولة الأمنية، أي: التهديد الإرهابي[1]. بات هذا التهديد الأول والأكبر الذي يعكس تأجيجاً معمَّماً لخوفٍ رُفِع إلى مصاف الفضيلة تحت السيطرة وذلك بإنتاج سياسات من شأنها أن تضع المجتمع المدني والأفراد في حالة دائمة من اختلال الأمن، بدلاً من أن تحميهم وتدافع عنهم. إن هذه السياسات هي سياسات اقتصادية لأكثر من سبب، ولا سيما أنها تحوّل مسؤولية الدّفاع عن النفس إلى الأفراد ذاتهم، وتحملهم على تجسيد استخدامات العنف وعلى التحوّل بدورهم إلى أجساد دفاعية متاحة وفق الحاجة للتحوّل إلى وحدات قتالية وفتّاكة ومنتشرة يوكل إليها ترصُّد عدوّ لا ملامح له والتمكّن منه، وقابلة أن تكون محكومة بصورة متواصلة بالخوف باسم الأمان.

---

1 Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, op. cit., p. 384.

٤

الدولة أو منع احتكار الدّفاع المشروع عن النفس

هوبز أم لوك، فيلسوفان في الدّفاع عن النفس

نجد أولى تشكلات مفهوم الدّفاع الذاتي بهيئته الحديثة في فلسفات العقد الاجتماعي التي دأبت على إحالة دفاع المرء عن نفسه بنفسه على مفاهيم مثل الحرية والحق الطبيعي في الحفاظ على النفس. يقع مفهوم الدّفاع الذاتي في قلب الأنثروبولوجيا الفلسفية عند توماس هوبز Thomas Hobbes الذي لئن تمثّل هدفه الأول في القضاء على كل أنماط العنف بواسطة قوّة الحق السيادي، فإنه استمر في فلسفته بفهم العنف داخل الإنسان بصورة إيجابية، بوصفه ضرورة لن يستطيع أي جهاز قانوني تحييدها بصورة نهاية.

هكذا يضع هوبز، في كتابه *Léviathan* [**اللفياثان**]، الحريةَ لكل فرد في أن يستخدم جميع الوسائل بغية ضمان الحفاظ على نفسه في مرتبة "الحق الطبيعي". في المقابل، يقضي "القانون الطبيعي" بواجب يتحتّم بمقتضاه على كل فرد الحفاظ على نفسه، ولا يحق لأي كان التملّص منه: "يُمنع الإنسان من فعل ما هو مدمّر لحياته أو ما يقضي على

وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظنّ أنه يمكن أن يحفظها بصورة أفضل"[1]. من هذه الحرية وهذا الأمر القاضي بالحفاظ على النفس، تُسفر الحالة الطبيعية عن شرط إنساني يضع جميع البشر في مرتبة متساوية تساوياً مطلقاً. إن هذه المساواة بصورتها الكاملة أثرٌ يَنتج من الخاصية النسبية والمتناظرة للموارد لدى كل فرد (القوة والمكر والذكاء والتكتّل...) التي يبذلها بغية الدّفاع عن حياته. "من هذه المساواة في القدرة، تنشأ مساواة في الأمل في تحقيق الغايات"[2]. إننا أمام حركة معمَّمة تمنح كل فرد الحق في الدّفاع عن حياته وجسده بواسطة جسده، وهي لئن كانت بعيدة كل البعد من أن تحقّق الأمان، فإنها تؤدي إلى تعزيز مساواة يمكن اختزالها إلى هذا النوع من تساوي الأفراد أمام خطر الموت، ليتحوّل الدّفاع عن النفس على أرض الواقع إلى حقّ متأتٍ من القدرة الفعلية لدى كل فرد على إلحاق الأذى بالآخر.

يجد هذا النزوع العام لدى الأفراد في الحفاظ على حياتهم تعبيراً له في عدد غير محدود من الممارسات الدّفاعية التي ما تلبث تتخذ صيغة فنٍّ بطرق متنوعة. أخذت جميع هذه الممارسات طابعاً مشروعاً بما هي تعبّر عن حالة الضرورة. بذلك، يكون هوبز قد حقق إزاحة في مشكلة مشروعية اللجوء إلى العنف الدّفاعي من عدمها.[3] غير أن الناتج من تعميم حق الدّفاع على كل فرد ضد الجميع هو حالة مستمرة من انعدام الأمان لا يمكن العيش معها. إنها حالة الحرب الذي يصفها هوبز في الفصل الثالث عشر من *Léviathan*، التي هي ليست "معركة أو قتالاً فعلياً"[4]، بل استعداداً معلوماً لهذا القتال، وهو استعداد يصف "الزمن الذي يعيش فيه البشر دون أمان غير ما تؤمّنه لهم قوتهم الخاصة وقدرتهم الخاصة على الابتكار"[5].

سأطلق على هذا الاستعداد "الاستعداد الماكر للقتال"، وهو استعداد لا يُقرر نتيجة

---

1 Thomas Hobbes, *Léviathan*, 1651, Première Partie, chap. XIV, trad. François Tricaud, Dalloz, Paris, p. 128.

٢ المرجع نفسه، الفصل الثالث عشر، ص. ١٢٢.

٣ "إن أفكار الشرعية واللاشرعية، والعدل والظلم لا مكان لها هنا، حيث لا سلطة مشتركة ولا وجود للقانون، وحيث لا قانون، ولا ظلم (...) ينتج عن هذه الحالة أنه لا ملكية ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك" (المرجع نفسه، ص. ١٢٦).

٤ المرجع نفسه، ص. ١٢٤.

٥ المرجع نفسه، ص. ١٢٣.

الاشتباكات، ويمكن النظر إليه كحركة موجّهة نحو "الذات"، شريطة أن يُنظر إلى هذه الأخيرة بوصفها ما لا يوجد بصورة مسبقة على هذه الحركة الدّفاعية، بل تظهر كمفعول لها وعلى ارتباط مستمر بها. توجّه هذه الحركة الدّفاعية جميع ممارسات الذات - الجسدية والفكرية والتخيّلية والانفعالية واللغوية... - نحو حالة من الدّفاع ضد الآخر. على هذا النحو، يمكن النظر إلى هذا الاستعداد للمعركة بوصفه، في آن، خالقاً للذات - الذات المحرَّضة - ومستنفداً لاندفاعتها بما هي في موقع إكراه متواصل على بذل الجهد الدّفاعي.

إن الأنتروبولوجيا السياسية التي قدّمها هوبز بعيدة كل البعد من أن تضع العنف الدّفاعي موضعَ النزوع "الأعمى" (أو "النزوع الغريزي"، وفق الوصف المغلوط تاريخياً). ذلك أن الشرط البشري في حالة الطبيعة مرتبط بعرى وثيقة مع "ممارسة معلَّلة للدفاع عن النفس" يمكن أن تجد تعبيرها في السعي إلى السلم - يُعرّفه هوبز بالمسعى المتأتي من "الواجب" - بمقدار ما تجده في التحصّل على ترسانة غير محدودة؛ "يمكننا الدّفاع عن أنفسنا بالوسائل المتاحة كافة"[1]. بمفردات أخرى: إن الحق الطبيعي الذي يحوّل المسعى الدائم والمعلَّل للحفاظ على النفس إلى حريّة فعلِ كل ما يمكن المرء فعله وعليه فعله هو حقّ ممتنع ولا يسقط بالتقادم في آن. ممتنعٌ لأنه لا تمكن ممارسة هذا الحق من دون عراقيل، ولا يسقط بالتقادم لأنه لا يمكن المرء التنازل عنه من دون أن يتحوّل إلى "فريسة"، أي من دون أن يُنكر ما يُشكّل طبيعته وإنسانيته.[2]

---

١ المرجع نفسه. انظر أيضاً: "نتيجة هذا الفقدان المتبادل للثقة، ليس ثمة سبيل معقول أكثر من التحسّب لكي يضمن الإنسان أمنه، أي أن يفرض سيطرته بالقوة أو بالخداع على أكبر عدد ممكن من الناس، حتى يقضي على كل قوة يمكن أن تشكل خطراً عليه. قوة كبيرة بما يكفي لجعله في موضع خطر. وليس هذا بأكثر ممّا يتطلّبه حفظه لذاته، وهو أمر مسموح به بوجه عام" (المرجع نفسه، ص. ١٢٢-١٢٣).

٢ بيّن بيير فرانسوا مورو Pierre François Moreau أهمية مفاهيم مثل الإنسانية والإنساني في فلسفة هوبز التي رغم التعبير الدارج عنها والقائل إن "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"، تختلف حالة الطبيعة فيها كل الاختلاف عن القول بحالة طبيعية حيوانية، الأمر الذي لا يفضي إلى القول إن الإنسان يعلو الطبيعة، ذلك أن الكل عند هوبز جسد ويُفسَّر بحركة الأجساد. إنسان هوبز "هو كائن طبيعي يأتي بآثار مضادة للطبيعة، ونستطيع القول إن جلّ مسعى فكره تجلّى في الإحاطة بهذه المفارقة العصيّة". انظر:

Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science et religion*, PUF, Paris, 1989, p. 44, voir également pp. 54-55.

ينطلق هوبز من هذا التناقض ليهيئ شروط إمكان العقد: وحده تنازل الفرد عن حقّه الطبيعي (ما يعني أيضاً التنازل عن حريته باستخدام كل ما قد يلائم عملية الدّفاع عن النفس) لمصلحة سلطة واحدة ووحيدة هو الذي من شأنه أن يضمن ضماناً ناجعاً وفعلياً حياة الأفراد. لكن هذا التفويض للسلطة وانتقالها إلى يد Léviathan لا يعني بأي حال من الأحوال خبوّ الحركة الموجّهة لدفاع الفرد عن ذاته:

> نبقي على مَن نقودهم إلى عقوبتهم الأخيرة أو حتى على مَن ننزل بهم عقوبات أقل، موثَقين بل نحيطهم بالرماة أيضاً، الأمر الذي يُبيّن أن القضاة لا يتوقعون من أي عقد أن يلزم ذاك الإلزام المجرمين بألا يبدوا مقاومة إزاء العقوبة.[1]

إنّ ما يطلق عليه هوبز تسمية "الحق في المقاومة"، في كتابه *Le Citoyen ou les fondements de la politique* [المواطن أو أسس السياسة]، لا يدخل في مرتبة الامتياز، فهو حق مستمدّ من استعداد لا يمكن قمعه وفي الوقت نفسه لا يمكن تجريمه، ذلك أنه اندفاعة لا نستطيع الحؤول دون انطلاقتها. يتناول هوبز في الرسالة نفسها مسألة العبودية، إلى جانب المثال الشهير حول السجين الذي يقاوم سجّانيه، ويستأنف لهذا الغرض الاستدلال الكلاسيكي القاضي بربط الحق في الاستعباد بالحق في الحرب. يقضي هذا الربط بأن يرضى سجناء الحرب بالاتفاق على خدمة المنتصرين مقابل إنقاذ حياتهم. لكن هوبز يستدرك ويقدّم ملاحظة دقيقة مهمة:

> فالعبيد الذين يقعون تحت وطأة هذا الإخضاع المؤلم الذي يسلبهم كل صور الحرية ويوضعون داخل السجون أو يكبلون بالأغلال، أو الذين يشتغلون في أماكن عامة كنوع من العقوبة، ليسوا هم الذين أقصدهم في تعريفي هذا.[2]

ذلك أن هؤلاء لا يخضعون بالاتفاق وإنما بالقوة. يتابع هوبز: "لهذا السبب، لا

1 Thomas Hobbes, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, 1642, trad. Samuel Sorbière, GF, Paris, 1982, pp. 109-110.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٨١-١٨٢.

يفعلون ما هو مناقض لقوانين الطبيعة إن لاذوا بالفرار أو جزّوا أعناق أسيادهم"[١].
لننتبه هنا إلى هذا الترخيص الذي يمنحه هوبز، ولا يقتصر على تناول العبودية من باب "الحرب العادلة" أو مصير المغلوبين، وهو أمر نادر في تلك المرحلة التي عاصرها هوبز. هو يدرس العبودية العابرة للأطلسي بإحالتها على حالة من "المؤسسة المحرِجة"[٢]. غني عن البيان أن فيلسوفنا لا يذهب إلى حدّ إضفاء المشروعية على "الحق في المقاومة" بالمعنى الدقيق للكلمة، لكنه يقف على الخاصية المنيعة التي لا يمكن ردّها والمميَّزة في الاستعداد للدفاع الذاتي، أو بالأحرى، خاصيتها غير المدينية. هكذا، رغم أن سؤال مشروعية العبودية من عدمها غير مطروح، فإن الخاصية الحتمية لعنف ممارسات المقاومة والتحرر لدى العبيد أمرٌ جدير بالملاحظة والرصد.

ليس في الأنثروبولوجيا المادية الهوبزية اختزال للحق الطبيعي في الحفاظ على الذات إلى حق أصلي يمارسه الفرد على ذاته ويتمتع به أناس معينون دون آخرين، بل يضع هوبز هذا الحق الطبيعي في مصاف الاستعداد الذي يُمارس في كل فرد على التساوي. ولا بد من الأخذ بالاعتبار أن الخطابات التي تناولت بالدرس حالة الطبيعة في القرنين السابع عشر والثامن عشر غالباً ما انطلقت في ذلك من أرضية تمثّلت في نقد المؤسسات السيئة. وهوبز لا يشذّ عن هذه القاعدة. لكن المؤسسات السيئة ليست هي التي تنزع الخاصية الطبيعية عن الإنسان، وإنما، على العكس، هي التي تحافظ لديه على "مخلفات" منها. بعبارة أخرى: إنْ كانت المؤسسات السياسية تعاني من الضعف والفشل وتولّد حالات من الفوضى المدنية ويدوم العنف في تضاعيفها، فذلك لأنها لم تقطع قطيعة صريحة ونهائية مع حالة الطبيعة (الأمر الذي يمكّننا أن نسأل عن إمكان تحقيقه!). نفهم هنا لماذا دعا هوبز قرّاءه، في هذا الموضع من تبيانه، ممن يرتابون بشأن هذا الوصف التراجيدي لحالة الطبيعة، إلى أن يتأملّوا أنفسهم. كل شخص يزن الأمور جيداً يستطيع أن يتأكد من الأمر بنفسه:

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٨٢.

٢ انظر:

Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University Press, 1985 et Eleni Varikas, "L'institution embarrassante ", Raisons politiques, n° 11, 2003, pp. 81-96.

> حين يجري رحلة، هو يتسلّح ويبحث عن الصحبة الجيدة، وحين يخلد إلى النوم، يقفل أبوابه؛ وحتى عندما يكون في بيته، يغلق خزائنه، مع معرفته أن هناك قانوناً وموظفين عامين مسلحين لينتقموا من أي أذى قد يلحق به.[1]

يستند هوبز في نقده المجتمع الإنكليزي ومؤسساته إلى وصفٍ للانهمام الدّفاعي الحاضر حضوراً كونياً، ويستهدف في نقده مكامن الخلل في السلطة السياسية انطلاقاً من هذه الآثار، أو بالأحرى اللاآثار في النزاعات الاجتماعية. ما عادات مثل الحذر والاحتراس والإبداع الاحترابية، والخور الذي يصيب الجسد والعقل الحسابي المتأهبين بصورة دائمة إلا أعراضاً لتذييت – صيروة ذات "عُظامية" – لا يخضع بعد خضوعاً تاماً لدولة قادرة بحق على أن تزاول (بالقوة) وتعبّر (عبر الخوف المستثار لدى الأفراد) عن القدرة القسرية الضرورية للأمان المدني. ولئن تركّز جهد فلسفة هوبز على تقديم صياغة مفهومية متينة لقدرة سيادية مشروعة (يجعل منها العقد مؤسسةً) ومطلقة وقادرة وحدها على تهدئة العنف داخل العلاقات بين الأفراد، فإن هذا العنف بعيد كل البعد من أن يزول زوالاً كاملاً من الحياة المدنية. تشترط حالة الأمان المدني رضى إرادات جميع الأفراد وخضوعها، لكن السياسي ذاته ليس براءً من العنف.

يكمن هدف القراءة التي قدّمتها عن أنثروبولوجيا هوبز في إبرازها الدّفاع الذاتي بوصفه تعبيراً من تعبيرات العلاقة بالذات، ولعله التعبير الأبسط المتأصل في الاندفاعات الحيوية والحركات الجسدية التي تنزع بنيتها للدوام زمانياً. تُسلّط هذه الأنثروبولوجيا الضوء على التكتيكات الدّفاعية للجسد والجهود الحاذقة التي يبذلها في المقاومة والتي تدخل في تكوين الذاتية وتجد نفسها في مواجهة لعب واقعي وتخيلي منسوج من خصومة بين–فردية، بالإضافة إلى جملة من المصادفات المادية التي تجهَد في إلغائها أو إخفائها ذاتٌ حقوقية تخلع عليها الدولة الطابع المؤسساتي وتلزمها مكانها بعيداً منها. القراءة التي سيُقدمها جون لوك مختلفة كلياً. من وجهة النظر هذه، يبدو لافتاً التباين في شأن تعريف الذات التي تمارس الدّفاع الذاتي: من تكون هذه "الذات" التي يتعيّن عليّ الحفاظ عليها؟

---

1 Thomas Hobbes, *Léviathan, op.cit.*, p. 125.

مثل هوبز، يُقدّم لوك الحالة الطبيعية كحالة يتساوى فيها جميع البشر. غير أن هذه المساواة ينظر إليها من زاوية التوزيع المتساوي لحرية الناس في التصرف في أشخاصهم، أي التصرف في ما يملكون. وهذا الحق حقّ مؤطّر، وتجري ممارسته "في نطاق قانون الطبيعة"[1]، إلا إذا شاءت "إرادة سيّد الخلائق"[2] أن يعلو شأن أحدهم على الآخر بأن يخصّ بعضهم بحق السيطرة والآخرين بواجب الطاعة. إذاً، هناك من يمتلكون أجسادهم بصفتهم الشخصية، وآخرون تُنتزع منهم الطبيعة هذه الملكية. من هذا التمييز الأساسي، يتقرر المنح الفعلي للحرية. خلاصة القول: رغم إقرار لوك بأن الحرية حق ممنوح للجميع بقدر متساوٍ، فإنه سرعان ما سيضع شروطاً تمييزية وتقييدية متعددة لهذا الحق.

فضلاً عن ذلك تخضع حرية الفرد في التصرف في شخصه خضوعاً تاماً لالتزام المحافظة على كيانه، ومن ذلك، لواجب التعاون للمحافظة على النوع البشري. يفهم لوك هذه الحرية في تصرف المرء في شخصه وممتلكاته كحق في التمتّع على أساس أن البشر هم أولاً وأخيراً مخلوقات تنتمي إلى "صانع كلي القدرة"[3] خلقهم. يُبيح هذا الحق في التمتع للفرد أن يستخدم بحرية جسدَه وممتلكاته بغية المحافظة عليهم. هكذا، مرجعية المحافظة على الذات هي الجسد الذاتي الذي يُعرّف كملكية للذات وهي ملكية نسبية (لمّا أن الله وحده هو المالك الفعلي لشخصي، ومن ذلك، لجسدي) وأصلية في آن. الجسد الذاتي هو المؤسِّس للملكيات الأخرى، إذ بوصفه ما يتيح لي إمكان تحويل الطبيعة، يسمح لي استملاك ملكيات أخرى. هكذا، يتحوّل الجسد إلى ملكية من شأنها أن تؤسس لذات حقوقية قادرة على توسيع نطاق حقّها على الأشياء: "لكل فرد نصيبه، وهذا الحق خاص به وحده، وهو يتمثّل بالوظيفة التي يؤديها جسده والعمل الذي تنجزه يداه. إذن، هو يمزج ما وهبته إياه الطبيعة بجزء من ذاته مكوّناً بذلك ملكيته الخاصة"[4].

إضافة إلى قدرة التصرف في الذات بمقتضى ما تمليه المحافظة على النفس يضع

---

1 John Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1690, trad. David Mazel, GF, Paris, 1992 – *Du Gouvernement civil. De sa véritable origine, de son étendue et de sa fin*, chap. II, p. 143.

٢ المرجع نفسه.

٣ المرجع نفسه.

٤ المرجع نفسه، الفصل الخامس، ص. ١٦٣.

لوك سلطة قانونية تعزِّز بمقدار أكبر الشكلَ الفلسفي الحقوقي للذاتية عند لوك. نجد هنا الاختلاف الجذري لتصورَي الحرية في الحفاظ على النفس، والالتزام به، بين لوك وهوبز: عند لوك، تستند محافظة الفرد على شخصه إلى الشرعية أو اللاشرعية في حقّه في الاقتصاص، في حين أنها تتحدد عند هوبز بالاستناد إلى استعداد متأصل في الجسد. هكذا، يتعدى الدّفاع عن النفس عند هوبز أطر مسألة الشرعية (أكانت شرعية طبيعية أم وضعية)، فهو تعبير وترجمة لحالة فعلية مادية لا تني تنذر بالإخفاق، أو التأزم على الأقل، جهاز الحق.

الأمر مختلف عند لوك، بل مناقض. فالدّفاع عن النفس غير وارد البتة خارج الإطار الذي ترسمه مسألة المشروعية التي يقتضيها الحق الأول الممنوح لي من طرف ملكيتي لذاتي. كل فعل وكل تمظهر للدفاع عن النفس تجري مساءلته في ضوء الحق، فيُشذّب الدّفاع الذاتي ويُردّ إلى ما سبق ويُنظر إليه دائماً كحق في "الدّفاع المشروع". وتتحوّل المسألة إلى معرفة أيّ ذات من الذوات يكون الدّفاع عن النفس مشروعاً لها وأيّ ذات ليست كذلك، مع الأخذ بالاعتبار أن هذا السؤال يجد إجابته، في المقام الأخير، في مكانة المدافع وليس في صنف أفعال الدّفاع. وحدها "الذوات" – الذوات الحقوقية ومن ذلك الحرّة، أي الذوات "المالكة" – هي القادرة على الطموح بصورة مشروعة إلى سلطة قانونية هي مَن مِن حقّها أن تدافع عن نفسها، وكذلك أن يدافع بعضها عن الآخر ضد أي اعتداء على ملكية إحداها.[1]

لدى لوك، تمنح الحالة الطبيعية الفردَ سلطة قانونية تبيح له، في حال انتهك أحدهم ملكيته (أو هدد بذلك) أو في حال آلت ملكية الآخر إلى المصير نفسه، أخذ

---

١ إذاً، للمالكين حق طبيعي في التكاتف لمواجهة كل "مخلوق ضار وخطير" (المرجع نفسه، ص. ١٤٨). يستند هذا الحق إلى المبدأ القاضي بأن المحافظة على النفس تعني دائماً وأبداً، عند لوك، المحافظة على النوع البشري (المرجع نفسه، ص. ١٤٤–١٤٥ و١٤٩): "إن تنفيذ قانون الطبيعة يصبح بهذه الطريقة، وبالحق الذي لكل فرد في المحافظة على النوع البشري، في يد كل إنسان. وهو حق في أن يفعل كل ما في وسعه في هذا الصدد وبصورة معقولة، وحق في معاقبة الجريمة للحؤول دون ارتكابها مرة أخرى". من الواضح أن المقصود بالنوع البشري هنا مجموع المالكين بصفتهم الشخصية وبما يملكون. أمّا الآخرون الذين يخالفون قوانين الطبيعة بانتهاك ملكية الآخر، ويقصون بذلك أنفسهم من النوع البشري، فلا يستحقون بهذا المعنى المحافظة على أنفسهم.

القصاص بنفسه (أي الحكم ثم إنزال العقوبة). ولمّا أن الله وهبنا الحق في الاستمتاع نمارسه على جسدنا ونصّبنا "ملّاكاً" عليه، يكون قد أباح لنا بذلك حق المعاقبة بل منحَنا رخصة للقتل، ونصبنا "قضاةً". هكذا، يستطيع البشر، بمقتضى العقل وبحكم المشروعية، إنزال العقوبات على كل من تسوّل له نفسه انتهاك ملكيتهم الذي يعني انتهاك قوانين الطبيعة.

ولئن نادى لوك بحقّ في إقامة العقاب وأن يمتثل هذا الحق إلى مبدأ يلائم بين الجريمة والعقاب، فإنه يرى أن انتهاك ملكية الآخر (سواء تعلق الأمر بإلحاق العنف بجسده أو بسرقة ممتلكاته) تعدٍّ على قوانين الطبيعة، ومن ذلك، على الله، وبه يقي المعتدي نفسه من البشرية، الأمر الذي لا يصبّ في مصلحة الاعتدال في تطبيق الحق في العقاب. يقيم لوك تعارضاً صارخاً بين حق الفرد في المحافظة على ممتلكاته والحق المشروع الذي لكل مالك في "القصاص"، وبين "العنف الظالم" و"روح القتل" لدى المجرمين. فالمجرمون قد أعلنوا بما ارتكبوه "الحربَ على البشرية جمعاء، ولا بد أن يعاملوا في ذلك مثلما يُعامل الأسد والنمر، تلك الحيوانات الضارية التي لا يمكن أن يجد الإنسان معها الأمن والاستقرار"[1]. يجعل لوك السرقة كإعلان للحرب، وللحرب الاجتماعية، وفي الوقت نفسه، يحوّل هذه الحرب الصمّاء إلى "اصطياد" حقيقي، أي أنها تحوّلت من معركة بين المالكين والسارقين إلى اصطياد للأجساد المُعدَمة والتابعة والمستعبَدة.

كلّ مَن تقع عليه تهمة السرقة يمكن أن يُعاقب بصورة مشروعة على يدّ أي فرد ويُعامل كبهيمة. وأي اعتداء على ملكية المالكين يمنح هؤلاء اللجوء المشروع إلى العنف. بالإضافة إلى ذلك، يأخذ عنف المالكين صفةً تتخطى صفة العنف الدّفاعي (هو عنف مشروع لأنه آني ومتناسب)، ليصبح عبرة للغير ويُوظّف لأغراض وقائية. إذاً، ينطوي الحق في الملكية بما هو ترسيمة للذاتية الحديثة المهيمنة على ميزتين متداخلتين يصعب فض ارتباطهما: حقّ في المحافظة على النفس، وحق قانوني. تعني المحافظة على النفس، من هذا المنظور، إنزال العقاب.

إذاً، "أدافع عن نفسي"، تعني في فلسفة لوك أنني "أدافع عمّا يُمثّل خيري وملكيتي"،

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٤٩.

أي: أدافع عن "جسدي". الجسد الخاص هو ما يُعرّف الشخص ويمأسسه، وبما هو كذلك، يُصبح موضوع فعل قضائي تقوم به ذات حقوقية. والذات التي تُمنح الحق في الدّفاع الذاتي هي "أنا" حامل لحقوق يأتي الحق في امتلاك الجسد في مقدمتها. إذاً، هي ذات متشكلة ومنصّبة داخل علاقة الملكية وبها، وسابقة في الوجود على فعل المحافظة على النفس. خلاصة القول: مكانة المالك – ومكانة القاضي اللازمة عنها منطقياً – هي شرط مشروعية الدّفاع عن النفس وتحققه الفعلي.

غير أن جوهر السؤال المطروح في هذا الصدد هو: مَن سيكون موضع اعتراف بوصفه ذاتاً حقوقية لها الشرعية في الدّفاع عن نفسها؟ ثمة تفريق جذري بين الذوات الحرّة (الأفراد المالكين أنفسهم، وبما هم كذلك، ذوات حرة) والآخرين ممن تغدو السرقة شرط وجودهم. يُصبح السارقون على اختلاف فئاتهم مستباحين بعدما نزع منهم الاعتراف بملكية أجسادهم، فنزع منهم كذلك الحق وما عادوا يحوزون ذاتاً. حتى أنهم ما عادوا أشخاصاً. أجسادٌ مقدَرٌ لها أن تسرق نفسها إن هي أرادت النجاة، ليتحوّل الدّفاع عن النفس بحد ذاته إلى فعل سرقة. إن "ذاتَ" "المحافظةِ على الذات" عند لوك هي ذاتُ الوعي المؤسِّس للذاتية الحديثة. و"ذاتُ" "الدّفاعِ عن الذات" تُحيل لديه على الهوية الشخصية التي للوعي بالصورة التي تبنيه، أي هذا "الأنا" الذي لا يني يعود إلى نفسه عبر سيرورة لا متناهية من الامتلاك (لأفعاله وذكرياته وأفكاره وإرادته، ولأقل حركة وإيماءة). أما الآخرون، الهنود الذين يتمتعون بمنن الطبيعة والعبيد والخدم والنساء والأطفال والمعدمون والمجرمون والمفسدِون... فلا هوية شخصية في هذه الأجساد التي لا تمتلك ذاتها، والوجود الذي هم عليه يقع بالكامل خارج ذاته.[1]

تشهد سهولة انقلاب حالة الطبيعة عند لوك إلى حالة حرب على الضراوة التي قد

---

١ يفترض "امتلاك جسد" علاقة ملكية مع الذات، كما يفترض أن المرء لا يكون ذاته إلا عبر سيرورة تمهية لهذه الذات كخاصته. أو أيضاً، هوية الفرد، بما هي عودة الذات إلى ذاتها، هي أقرب أن تكون رجوعاً إلى "ملكيته". حول الوعي والهوية الشخصية عند لوك، انظر:

Essai sur l'entendement humain, 1671, trad. Jean-Michel Vienne, II, chap. 27, Vrin, Paris, 2002.

أَدين في قراءتي فلسفة جون لوك للنقاشات والمحاورات الودية التي جمعتني منذ سنوات مع بيرتران غيارم Bertrand Guillarme، وأوجّه إليه شكري وامتناني.

تسم النزاعات فيها، والمتحصّلة من هذا الخط الفاصل بين الذوات المالكة أنفسها والمُنصّبة قاضية لأنفسها، والمتمتعة بامتياز المحافظة على النفس والقضاء من جهة، والآخرين من جهة أخرى. إذاً، لا عجب أن يتمثّل الهدف الأول للمجتمع السياسي في المحافظة على ملكية كل فرد وضمان تمتعه (بما هو مالك) بجسده وملكيته، فتنصّب لهذا الغرض سلطة قضائية تبتّ في أحوال النزاعات وتنزل العقوبات. وما إن يصبح المجتمع السياسي في وارد ضمان احترام حق الملكية وإقامة العدالة للجميع، حتى يتخلى المالكون عن حقهم الأساسي في القصاص. لكن هل يتخلون عنه بالفعل؟ ليس بصورة تامة، فهم "يفوّضون" بهذا الحق ويظلون قادرين على المساءلة، ولا يغير من ذلك في شيء أن يُقيّد لوك إمكان فسخ العقد، لوعيه أنه قد يزعزع أركان كل مجتمع.[١] فإن قُدّر أن المجتمع السياسي لا يؤدي المهمة المؤسِّسة له وما عاد قادراً على ضمان أمان المالكين، يغدو في استطاعة كل ذات مالكة أن تعاود ممارسة حقها في الاقتصاص فوراً. مع ذلك، وانطلاقاً من هذا الامتياز، سيرى التيار التقليدي للفلسفة الفردانية المِلكية، ضد لوك بعض الشيء، الحق في "الدّفاع الذاتي" بمنزلة حقّ في الدّفاع المشروع غير قابل للانتزاع ولا يفوّض الفرد أحداً به وإنما يتقاسمه مع السلطة الحكومية.

إذاً، نستطيع انطلاقاً من فكرة التفويض هذه أن نعكس الحدود الكلاسيكية للنقاش، وبدلاً من تفويض الدولة بالحق الفردي في الدّفاع الذاتي يجري الكلام على إبقاء الحق في ممارسة العنف أو تحويله بالاتجاه المعاكس، أي من الدولة إلى المواطنين. يمكننا في هذا الصدد أن نورد شاكلتين مهمتين لهذا التحويل المضاد. تقوم الأولى على التفويض بسلطة الأمان، فتعتمد السلطة الحكومية مثلاً على ميليشيا مكوّنة من مواطنين مسلحين بدلاً من جيش، أو أن تدعم الجيش برفده بميليشيات مواطنين. تمثّل هذه الحالة النموذج الذي قامت عليه الأجهزة القمعية شبه العسكرية أو الشرطة الخصوصية. أما الثانية، المرتبطة على الدوام بالسلطة المَلكية، فتتعلق بالتفويض بسلطة القضاء، إذ تعفي السلطة نفسها من امتيازاتها العقابية وتوسّع نطاقها لتشمل رعاياها.

---

١ يتمثل هدفه الرئيسي في المحافظة على كل فرد وعلى الجميع. لمزيد من التفصيل، انظر ما أورده لوك في الفصلين التاسع والتاسع عشر بوجه خاص من:

Traité du gouvernement civil, op. cit.

تمثّل هذه الحالة النموذج الذي قامت عليه التشريعات الوطنية المتعلقة بحمل الأسلحة والأجهزة شبه القضائية. نجد في كلتا الحالتين منطقاً للتفويض ينمّ عن إستراتيجية في اقتصاد الوسائل من شأنها أن تُعقِّد الطرح القائل باحتكار الدولة العنفَ المشروع. فالدولة التي تتخلى عن قسم من مهماتها لا تخون بالضرورة مسؤوليتها أو تبرهن وهناً وخللاً في بنيتها، كما قد يتسرّع البعض إلى الاستنتاج. نستطيع القول إن الدولة، عندما تتخلص من قسم معين من امتيازاتها، تضمن آلية لحفظ النظام بتكلفة أقل، أي تفويض للسلطات من شأنه أن يضمن استدعاءً متواصلاً للمواطنين، أو لبعضهم، على يد "مقتصّين شرعيين".

الاقتصاص بالاعتماد على النفس: الميليشيات و"التعاونيات القضائية"

تجسّد الحق الطبيعي في المحافظة على النفس، كما عرّفه التقليد المتحدّر من فلسفة لوك، في ترسانة قانونية تناولت الحق في الدّفاع الذاتي المسلّح. يُعدّ هذا الحق مكوّناً أساسياً للثقافة القانونية الأنغلوسكسونية، لكن التعبيرات التي اتخذها تنوعت تنوعاً كبيراً تبعاً للرهانات السياسية التي تؤدي دوراً حاسماً في تأريخ مفهوم الدّفاع الذاتي.

نصّت المادة ٧ من الإعلان الإنكليزي للحقوق (المعروف بشرعة الحقوق) الصادر عام ١٦٨٩ على الحق في الدّفاع الذاتي المسلّح، ونص الدستور الأميركي لاحقاً على الحق نفسه وفق صيغة مماثلة تقريباً لتلك التي وردت في الإعلان الإنكليزي. يعود أصل هذا الحق إلى ضرورة تسليح رجال المملكة لإنشاء قوّة عسكرية و"شرطية[١]"، وهي ضرورة ترافقت مع واجب يُحتّم على كل فرد أن يحوز سلاحاً غير السكين. عام ١٦٨٩ أصبح حمل السلاح في إنكلترا حقاً أساسياً لكل بروتستانتي، وأسِّس كمفهوم على التزام مرتبط بالحق في الدّفاع الذاتي،[٢] وهو الحق الذي عرّفه معاصرو

١ أول قوة شرطية مختصة في إنكلترا أُنشئت مع مطلع القرن التاسع عشر. أُنشئت "دائرة شرطة العاصمة" (المسماة "سكتلاند يارد" باسم مقرها الأول) عام ١٨٢٩.

٢ "يمكن للبروتستانتيين، بين جميع الأفراد، أن يحملوا السلاح في سبيل دفاعهم عن أنفسهم، بما يتناسب مع ظروفهم، الأمر الذي يكفله القانون لهم".

تلك المرحلة كحق طبيعي في المقاومة (right of resistance) والحفاظ الذاتي[1] (selfpreservation). منذ ذلك الحين، فُهم الحق في الدّفاع الذاتي المسلح، داخل إطار تاريخ فلسفي للملَكية البرلمانية، بصفته إحدى الوسائل التي تقي من السلطة المطلقة، مع أن بعض الغموض لا يزال يلفُّ معناه الدقيق وتطبيقه الفعلي: هل تمارسه الميليشيات المواطنية فقط أم أنه حق طبيعي لا يمكن انتزاعه لكل فرد في المحافظة على حياته والدّفاع عن نفسه ضد الاضطهاد (أم أنه، بالأحرى، امتياز لا تتمتّع به على أرض الواقع سوى فئة صغيرة من الأغنياء)؟ هكذا تزوّدت إنكلترا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين بعدد من التشريعات بغية تأطير الحق في حمل الأسلحة النارية بين المدنيين وتدارك حالة تكاثر الأسلحة النارية والفوضى في استخدامها داخل حدود المملكة. لم تضبط هذه التشريعات لا الاضطرابات الاجتماعية التي أفضى إليها واقع وجود شعب مسلّح، ولا المشكلة السياسية للدفاع الذاتي. مع ذلك، لم يجرِ الاعتراض على هذه التشريعات ومشروعيتها بالمعنى الفعلي للكلمة. بكلمات أخرى: ظلّ الدّفاع الذاتي المسلّح حقاً مؤطّراً بذكاءٍ بارع بوجود برلمان يُمثّل الذوات، وبما هو كذلك، يحدّ من أي سيرورة من شأنها أن تفضي إلى طابع استقلالي وفردي للامتيازات، فضلاً عن تقييده تحوّل الأفراد إلى مقتصّين.

بالتوازي مع وضع الحدود والقيود على تسلح الأفراد، دار نقاش في شأن حق المواطنين في القضاء. مع نهاية القرن التاسع عشر، بلغت تكاليف المحاكم التي تقع على عاتق مقدّمي الشكاوى مبالغ باهظة فيتعذّر عملياً على غير الأغنياء من أفراد المجتمع البدء بإجراء قضائي.[2] وقعت احتجاجات عصفت بالبلد ودعت مجموعات

1 William Blackstone, Commentaries on the Laws of England, 1765-1769, I, I, On the Absolute Rights of Individuals": http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/blackstone.asp (dernière consultation juillet 2017).

٢ حتى منتصف القرن الثامن عشر، كان مجمل تكاليف الإجراءات القضائية يقع على مسؤولية المواطن. عام ١٧٥٢ تمّ تبني تشريع أوصى بإنشاء صندوق اعتمادات مخصص للمساهمة في تكاليف المتقاضي، لكن مساهمته بقيت محدودة. يمكن تشبيه هذه الحالة بحالة فرنسا إلى حدّ كبير، كما يذكّر ميشيل فوكو في كتابه:
La Société punitive. Cours au Collège de France 1973, Seuil/Gallimard, Paris, 2013, leçon du 14 janvier, p. 126 et suivantes.

من المواطنين إلى اجتماعات علنية لمناقشة التكلفة الباهظة للقضاء والنقص في القوانين الخاصة بحماية الممتلكات والأفراد. تولّدت من هذه الاجتماعات "جمعيات المتابعة القضائية"[١]، ووقّع أعضاؤها على ميثاق يُلزم الجميع توفير المال والوسائل المادية والبشرية وكل ما من شأنه أن يوفّر تكاليف التحقيق والملاحقة والمساعدة القانونية، واعتقال الجانحين والمجرمين واحتجازهم. كذلك، تعهّد أعضاء المجموعة بمساعدة بعضهم بعضاً عبر المراقبة المشتركة للممتلكات وتقديم الإفادات وتقاسم المعلومات والتعهّد بتجنّب شراء ممتلكات أو سلع مسروقة. إذاً، نستطيع تشبيه هذه الجمعيات بما يمكن دعوته "التعاونيات القضائية"، فهي أقرب أن تكون اتحادات تعاضدية للدفاع عن الممتلكات والأفراد منها إلى جمعيات قضائية تعتمد على الجهد الذاتي، كتلك التي نشأت في الولايات المتحدة. ذلك أن "جمعيات المتابعة القضائية" لا تطرح نفسها بديلاً عن القانون والجهاز القضائي القائم، بل مكمّلاً لهما. مع نهاية القرن الثامن عشر تمكّنت هذه التعاونيات القضائية من أن تعهد بمهمّات المراقبة الأولية لدوريات مؤلّفة أساساً من رجال متحدرين من الفئات الأكثر فقراً في المجتمع.[٢]

هكذا، نشأت داخل إطار هذه الجمعيات المقننة، طوال القرن التاسع عشر في إنكلترا، مجموعات متشكّلة ذاتياً من مواطنين نصّبوا أنفسهم بأنفسهم كمقتصين، وأَسندت إلى نفسها مهمات مثل إيداع الأموال العينية في البنوك وتشجيع التزامل بين الأعضاء وتغطية التكاليف القضائية المتعلقة بحوادث غير السرقة أو بحوادث واقعة خارج المدينة أو المنطقة، وتجنيد حرّاس خصوصيين، وغيرها من المهمات. سَمح الاحتفاظ بالأنظمة الداخلية لهذه الجمعيات بتقدير عدد أعضائها (الذي تجاوز

1 Craig B. Little et Christopher P. Sheffield, "Frontiers and Criminal Justice: English Private Prosecution Societies and American Vigilantism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", American Sociological Review, vol. 48, no 6, 1983, pp. 796-808, p. 797 et suivantes.

٢ تمكن إقامة استمرارية بين انبثاق قوات الشرطة الخصوصية وبين التطور المتسارع للسوق المعاصرة للدفاع عن المواقع الاقتصادية إذ جرى تجنيد "الحراس" و"عناصر أمنية" أخرى للمراقبة، بين رجال ينتمون إلى الطبقات الشعبية ومن عرق محدد في الغالب. في هذا الشأن، انظر مثلاً:

Frédéric Péroumal, "Le monde précaire et illégitime des agents de sécurité", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2008/5, n 175, pp. 4-17.

خمسمئة عضو عام ١٨٣٩[1])، فضلاً عن قياس حجم تطوّرها والفوائد الاقتصادية المتولّدة عن تجريم الممارسات المرتبطة بالمنظومة الرأسمالية والملكية الخاصة. ذلك أن الدولة لم تفسح المجال أمام هذه التعاونيات القضائية لضعفٍ منها، بل نظرت إليها داخل إطار عملية متواصلة لترشيد ممارستها. لا يمكن فصل تاريخ الحق في الدّفاع الذاتي المسلّح عن تاريخ المنظمات القضائية الخصوصية، فضلاً عن نشأة الدولة الليبيرالية، بالإضافة إلى دوره التأسيسي في صوغ تعريف محدَّد للذاتية الحديثة المهيمنة والمتمرّكزة حول هيئة للمواطن النموذجي الذي يتّصف بكفاءة قتالية وقانونية مستقلة تؤهّله الدّفاع عن ملكيته كما عن نفسه. على الأرض، بنت هذه الجمعيات القضائية إطاراً ملزماً للغاية يُحدد تصوّر الدّفاع الذاتي المسلّح. جرى إنشاء أجهزة محلية لحفظ النظام مُتممة للسلطة المَلكية بالاستناد إلى الواجب القديم بحمل السلاح في إطار إنشاء ميليشيات مواطنية منذورة للدفاع عن المملكة، وفي الوقت نفسه إلى الحق الفردي في الحفاظ على النفس والاقتصاص الذاتي. الجدير بالذكر أن هذه الأجهزة قد تشكلّ مثالاً على اتساع رقعة نموذج تنظيم المشاريع فيشمل الدّفاع الذاتي، أو بدقة أكبر "اتساع رقعة مبادرة تنظيم المشاريع فتشمل مجال العدالة الجنائية"[2]، أكثر مما هي مثال على اتساع مجال الدّفاع الذاتي ليشمل مسائل الدّفاع الاجتماعي والوطني. الحقيقة أننا أمام جهاز يخدم طبقة تجارية في أوج صعودها الاجتماعي، كما الحال التي كانت عليها في سابق العصور الجمعيات القروسطية المركنتيلية، أو تجمّعات الدّفاع الذاتي الفلاحية التي نشأت في الفترة نفسها في فرنسا.[3] فالأفراد المتجمعون على هذا المنوال كان في مقدورهم ممارسة

---

1 Craig B. Little et Christopher P. Sheffield, "Frontiers and Criminal Justice: English Private Prosecution Societies and American Vigilantism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", op. cit., p. 800.

٢ المرجع نفسه، ص. ٨٠١.

٣ في درسه في Collège de France بتاريخ ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٣، علّق ميشيل فوكو على نصّ غيوم فرانسو لو تروسن Guillaume François le Trosne بعنوان *Mémoires sur les vagabonds et sur les méchants* [مذكرات عن المشردين والأشرار]، الصادر عام ١٧٦٤. في هذا النص في الاقتصاد السياسي الذي يطرح إشكالية الجنوح داخل إطار سيرورة معممة من التشغيل الإجباري للأفراد، يستهدف المؤلف التشرّد ويرى فيه مصدراً لأنماط متعددة من السرقة التي يعاني منها الفلاحون، ويدافع عن الدفاع الذاتي المسلح كحق للمجتمع الفلاحي وبديل عن رجال الشرطة.

حقهم في الدّفاع الذاتي المسلّح بطريقة جماعية، متجنّبين بذلك التفرّد بميّزة يمكن لها أن تحوّلهم إلى مقتصين منعزلين. متّنت هذه الجمعيات امتيازات الطبقة المالكة التي أخذ تصرفها يكتسي طابعاً لم يجعل منه "فوق القانون" وإنما رديف له، منشئةً بذلك "جهازاً شبه قضائي"[١] للدفاع الذاتي. وإذ أدت هذه الجمعيات دورها بنجاعة تامة، جرى ذلك بالتوافق مع السلطة التشريعية وليس بالتعارض معها، داعمةً في الوقت نفسه أسس المبدأ التفريقي بين "المواطنين"، على أساس أن المالكين وحدهم من كان في مقدورهم فعلياً ممارسة هذا الحق الطبيعي في الدّفاع الذاتي ممارسة تامة.

دارت على الطرف الآخر من الأطلسي وفي سياق الثقافة السياسية الأميركية نقاشات حادة استدعتها أزمة في تأويل الحق في الدّفاع الذاتي، وعارضت بين معسكرين انطلقا من مواقع أيديولوجية كلاسيكية في ظاهرها. استندت هذه المواقع الأيديولوجية إلى علاقة اقتباسية مع التشريعات والتجارب والنقاشات في المراكز الأوروبية، لكنها أفضت إلى رهانات مختلفة. كان التعارض في المواقف ضروساً بين من أراد تقييد حمل الأسلحة النارية والحد من استخدامها الخصوصي، من منظور أن الحق في الدّفاع الذاتي يجب أن يندرج داخل إطار "ميليشيا منظَّمة تنظيماً جيداً"، وبين من رأى أن هذا الحق يمكن النظر إليه بمعزل عن قصة الميليشيات هذه، على أنه حقّ مؤسِّس للمواطنية الأميركية، ولا يمكن لأي قانون وضعي أن يحدّ منه أو أن يشرطه. مع ذلك، اتفق المنظوران المتعارضان على فكرة رئيسية مفادها أن الشعب هو المصدر الأساسي للقوانين، وأن كل مواطن إنما هو المصدر الأصلي للتشريعات.

يُبيّن التاريخ الطويل للميليشيات الأميركية خلال المرحلة الاستعمارية أن هذه الميليشيات لم يُنظر إليها البتة كمصدر أولي للحق في الدّفاع الذاتي، وإنما كتعبير من تعبيراته. نظّمت هذه الميليشيات نفسها واستمدت مشروعيتها من اجتماع مجموع من الأفراد الذين يتمتع كل واحد منهم بحق في التسلّح لا سبيل لانتزاعه.[٢] لحِق بالحق

مأخوذة عن:

Michel Foucault, *La Société punitive*, op. cit., p. 47 et suivantes.

١ المرجع نفسه، الدرس بتاريخ ١٤ شباط/ فبراير ١٩٧٣، ص. ١٢٩.

٢ "لما كان الشعب مصدر القانون، مكتوباً أكان أم لا، ولما كان لا يقبل الحكم إلا بواسطة قواعد محددة، فإن القرار الصادر منه بالإجماع بإعدام إنسان لجريمة قتل، يحوّله إلى فعل قانوني". انظر:

في الدّفاع الذاتي لدى انتقاله من إنكلترا إلى الولايات المتحدة بين نهاية القرن السابع عشر ونهاية التاسع عشر تحوّلٌ صريح بفعل انتقال موضعه إلى إقليم استعماري. أخذ هذا الحق في الدّفاع الذاتي المسلح تعبيراً غير مسبوقٍ تمثّل في منح الحق لكل مواطن بحمل السلاح والوثوق في حكمه وحده كمرجعيةٍ للدفاع عن نفسه وممتلكاته. احتلّ هذا التعبير مكانة مركزية ومكوّنة للأمة الأميركية الشابة ولقوانينها الدستورية. ولن يغير اجتماع هؤلاء المواطنين أو تحالفهم في ممارسة هذه الحق من الأمر شيئاً، فهذا الاجتماع وذاك التحالف هما بين الممارسات الممكنة للحق الفردي. بمعنى ما: يكون السلاح الفردي بمكانة التجسّد النموذجي والأصلي لـ"اليد الخفية" كما وردت عند آدم سميث Adam Smith: إنه ما يصنع المجتمع.

يُسهم الدّفاع الذاتي إسهاماً نشطاً في "تشكيل مجتمع سياسي تخيلي"[1] في الولايات المتحدة. فمنه، يجري استدعاء أعضاء هذا المجتمع – المواطنين الأميركيين – كـ"قوات طليعية أبدية". يُقدَّم هؤلاء الرجال الذين يُطلق عليهم "سكّان حرس الحدود" بوصفهم بناة البلد الذين، لإبقائهم السلاح في أيديهم بصورة دائمة، دافعوا عن أنفسهم ضد جميع المخاطر ووسّعوا الحدود[2] (عندما شيّدوا المدن على أراضٍ

Niles Register (Missouri, 1834), *cité* par William C. Culberson, *Vigilantism: political history of private power in America*, Greenwood Press, New York, 1990, p. 5.

١ انظر:

Benedict Anderson, *L'Imaginaire national*, 1983, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, la Découverte, Paris, 2006.

٢ ورد مصطلح الحدود (frontier) بالفرنسية في تركيب "سكان حرس الحدود"، وهو يُحيل على أسطورة الحدود التي تشير إلى الرواية المجيدة عن سير "الرواد" نحو الغرب الكبير، أي نحو ذاك الإقليم الشاسع الذي ينتظر "الاستكشاف" و"التحضير"، لتبقى الحدود ذاك الوراء الذي يتلاشى تحت خطى المستوطنين. عام ١٨٩٠ ألغى مكتب الإحصاء في الولايات المتحدة مفردة "الحدود" إلغاءً كلياً، معتبراً كامل الإقليم الواصل حتى محيط الهادي أراضيَ مكتسبة، لتتحوّل الأمة بذلك إلى قارة. عام ١٨٩٣ قدّم الباحث التاريخي فريدرك جاكسون تيرنر Frederick Jackson Turner، في محاضرة حملت عنوان The signifiance of the Frontier in American History [دلالة مصطلح الحدود في التاريخ الأميركي]، رواية أسطورية للقومية الأميركية تستند إلى "أطروحة الحدود" التي طوّرها وتقول بمزاج أميركي مميَّز، فقد أنتج تمدّد جيلٍ من الرواد نحو الغرب الكبير صنفاً من المواطنين الجدد القادرين على ترويض البريّة لكن أيضاً على صناعة استقلالهم وحريتهم فيها. فبوجودهم فيها وحدهم في مواجهة الطبيعة والصعوبات غير المسبوقة، استطاع المواطنون الجدد اكتشاف قدرات وموارد ذاتية أتاحت لهم الدفاع عن أنفسهم والنجاة. يتردد اليوم تعبير "الحدود الجديدة" في خطابات سياسية عدة، مشيراً إلى "غزو

ذات طبيعة وحشية وعدائية، وأبادوا الأمم الأصلية الأميركية التي نظروا إليها كأمم بربرية، وعندما رفضوا سلطة أوروبا العجوز، وأيضاً عبر القوانين الوضعية التي فرضتها الحكومة الاستعمارية...). جملة القول: كان الدّفاع الذاتي أحد العوامل الأساسية المكوّنة للتاريخ الاستعماري والعرقي والاجتماعي للولايات المتحدة الأميركية والدعامة الخطابية لمشروعيتها.[١]

شكّل الحق في حمل الأسلحة أحد التعديلات العشرة التي أدخلت على الدستور الأميركي وصُدّق عليها بتاريخ ١٥ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٧٩١ (شرعة الحقوق).[٢] جرت العادة في التحليل الأولي على معارضة هذا الإعلان عن الحقوق مع التشريعات المحلية أو الفيدرالية التي وصفت بأنها اعتمدت منظوراً تقييدياً للغاية في هذا الصدد. لكن، لئن أعقبت التعديل الثاني أنظمة داخلية عدة اعتمدتها الولايات المختلفة أو أقرّتها القوانين الفيدرالية،[٣] فإنها لم تشكّل في الواقع موضوعاً لنقاش دستوري إلا في مرات ثلاث: ١٨٧٥ و١٩٣٩ و٢٠٠٨.

يأتي في هذا السياق قرار المحكمة العليا في القضية بين الولايات المتحدة وكرويكشانك Kruikshank عام ١٨٧٥ ليحتل مكانة بارزة. أتى القرار على أثر مجزرة

الفضاء" و"مكافحة الفقر" و"السير على طريق السلام". انظر في هذا الصدد إلى خطاب ترشيح جورج كينيدي J. F. Kennedy في اجتماع الحزب الديموقراطي في المؤتمر المنعقد بتاريخ ١٥ تموز/ يوليو ١٩٦٠.

١ انظر:

Howard Zinn, *Histoire populaire des États-Unis*, 1980, trad. Frédéric Cotton, Agone, Marseille, 2002.

٢ "إن كانت الميليشيا، الضرورية لأمن الولاية الحرّة، منظمة تنظيماً جيداً، فإن الحق الذي للشعب في حيازة الأسلحة وحملها لن يكون منتهكاً".

٣ "يحظر القانون الفيدرالي لعام ١٩٢٧ نقل الأسلحة بواسطة دائرة بريد الولايات المتحدة (لكن ليس بواسطة شركات النقل الخاصة). ويفرض قانون عام ١٩٣٤ ضرائب شديدة على أنواع معينة من الأسلحة، مثل الرشاشات وبنادق الرش. وأعطى قانون عام ١٩٣٨ تصاريح لتصنيع السلاح. ينظم أهم قانون (قانون الرقابة على الأسلحة لعام ١٩٦٨) تجارة الأسلحة ويحظر وصول فئات معينة من السكان إليها (من يعانون من عجز ذهني والمجرمون والقصّر). عام ١٩٩٣ ألزم قانون برادي (Brady) بالتحقق من السوابق العقلية والقضائية للمشترين المحتملين (...). قد تبدو هذه القوانين متسقة وشاملة نسبياً. لسوء الحظ، الكثير من أحكامها جزئي لدرجة أنها غير مجدية". انظر:

Didier Combeau, "Les Américains et leurs armes. Droit inaliénable ou maladie du corps social?", *Revue française d'études américaines*, n° 93, pp. 95-109, p. 101.

كولفاكس التي وقعت بتاريخ ١٣ نيسان/ أبريل عام ١٨٧٣ في لويزيانا، والتي راحت ضحيتها ميليشيا جمهورية مؤلفة بصورة رئيسية من رجال سود أحرار، محاربين قدامى في جيش الاتحاد كانوا يدافعون عن القصر العدلي في المدينة. ارتكبت المجزرة مجموعة شبه عسكرية تابعة للرابطة البيضاء المقربة من منظّمات Ku Klux Klan التي استغلها الحزب الديموقراطي. تراوحت أعداد القتلى والمسجونين في هذه المجزرة الواقعة ليلاً بين خمسين ومئة وخمسين. لم يُعثر سوى على عدد قليل من الجثث، وأُلقي بمعظمها في النهر أو أحرقت. عام ١٨٧٦ ذكّر قرار المحكمة العليا أن حمل الأسلحة (التعديل الثاني) هو حق يتمتع به كل مواطن (بموجب التعديل الرابع عشر للدستور الأميركي الذي يضمن المساواة بين المواطنين أمام القانون) بمن في ذلك العبيد القدامى (التعديل الخامس عشر)،[1] مع التنبيه إلى أن المحكمة ليست مختصّة بملاحقة أعضاء من Ku Klux Klan ممن اعتدوا على حرية السود في الدّفاع عن أنفسهم، ذلك أنها لا تستطيع أن توجّه تنبيهاً إلا إلى الحكومة الفيدرالية، وليس إلى الولايات الفيدرالية الحرّة في سن القوانين المتعلقة بحرية أفرادها.[2] بعد ذلك بأكثر من قرن، أكّد حكم قضائي لعام ٢٠٠٨ هذا التوجّه. أدانت المحكمة العليا في هذا القرار إقليم كولومبيا لمنعه مواطناً من حيازة أسلحة نارية في منزله. من الواضح أن هذا القرار التاريخي أنهى

---

١ عام ١٨٥٧ صدّق قرار المحكمة العليا في قضية دريد سكوت ضد ساندفورد على حرمان كل فرد من "العرق الأسود" (حراً أكان أم عبداً) الحق في حمل السلاح، على أن هذا الحق محفوظ لـ"المواطنين الأميركيين" وحدهم. بعد الحرب الأهلية الأميركية أكدّت مجموعة من الإجراءات التي اتخذت تحت بند "القوانين السوداء" هذا القرار في معظم الولايات في الجنوب، ضاربة بذلك عرض الحائط التعديلين الرابع عشر والخامس عشر.

٢ يعود القرار الصادر في شأن قضية الولايات المتحدة ضد ميلر (١٩٣٩) إلى المسألة المتعلقة بالميليشيات من جديد ويبدو أنه يُقدّم في صددها إجابة غير مسبوقة: يخلص إلى أن صنفاً معيناً من الأسلحة ليس ضرورياً لانتظام الميليشيا وفعاليتها إذا كانت منظمة تنظيماً جيداً. بعبارة أخرى: يؤكد هذا الحكم أن الحق في الدفاع المسلح المشروع يجب أن يقتصر على الميليشيات المواطنية. غير أن الحكم ترك الباب مفتوحاً أمام تأويلات متناقضة ولم يطعن طعناً تاماً في حرية الأفراد والولايات في تبني تشريعات متساهلة بخصوص التسلّح الفردي. أتى هذه الحكم عطفاً على قانون ١٩٣٤ الذي جرى تبنيه إثر حادثة دامية من مرحلة الحظر، وهي "مذبحة عيد القديس فالنتاين" بتاريخ ١٤ شباط/ فبراير ١٩٢٩، ولتي وقعت إثر تصفية حسابات بالرشاشات والبندقية الرشاشة بين عصابات مافيوية إيطالية تابعة لآل كابوني Al Capone وأخرى أيرلندية تابعة لباغز موران Bugs Moran، وراح ضحيتها سبعة قتلى.

جدالاً ظلّ مفتوحاً طوال قرنين، رغم السياق الاجتماعي المعقّد الذي وسم العقود الأخيرة وأشعل مسألة حيازة الأسلحة النارية واستخدامها النقاشاتَ وأججها. صدّق هذا القرار على التعديل الثاني القاضي بحق كل "مواطن" في امتلاك السلاح أو حمله في سبيل دفاعه الشخصي.[1]

نرى في هذا التاريخ كيف يلوح الحق الفردي وغير القابل للانتزاع في الدّفاع الذاتي المسلح في الولايات المتحدة كشرطٍ عمِل على تأطير الحراكات الجماعية المتعلقة بالدّفاع الوطني. يُظهر تاريخ الميليشيات بوصفها حركات قضائية تعتمد على الجهد الذاتي (مكافحة الجريمة بجهد ذاتي) كيف لا يجب أن تُفهم كمواقع أصلية لممارسة مبدأ الدّفاع الذاتي، وإنما كامتداد له. دعت جميع هذه الحركات تقريباً، التي جُمعت تحت مسمى "الاقتصاص غير القانوني" (vigilantisme)، إلى تبني الدّفاع الذاتي المسلّح و/ أو الشبه العسكري بالإضافة إلى عدالة تؤخذ خارج إطار القانون وتستمد شرعيتها من الخطابات المحافظة والعنصرية.

الاقتصاص غير القانوني أو ولادة الدولة العرقية

يرجع أصل المصطلح الذي يُشير إلى المقتص غير القانوني (vigilante) إلى اللغة الإسبانية، ومنها جاء إلى الولايات المتحدة. جرت العادة على ترجمته إلى الفرنسية بمصطلح justicier الذي حمل الدلالة نفسها. اشتق المصطلح من الجذر اللاتيني *vigilans*، أي اليقظة والاحتراس، ومنه سيتولد المصطلح الفرنسي "الحارس"

---

١ للاطلاع على مجمل ما دار من نقاش في هذه الصدد، انظر:
Robert E. Shallope, "The ideological origins of the Second Amendement", *Journal of American History*, vol. 69, 1982, pp. 599-614, Lawrence Delbert Cress, "An armed Community: The origins and meaning of the right to bear arms", *The Journal of American History*, vol. 71, n° 1, 1984, pp. 22-42, Michael A. Bellesiles, "The origins of gun culture in the United States, 1760-1865", *The Journal of American History*, vol. n° 2, 1996, pp. 425-455, Don Higginbotham, "The federalized militia debate: a neglected aspect of Second Amendment scholarship", *The William and Mary Quarterly*, vol. 55, n° 1 pp. 39-58 et Saul Cornell et Nathan Kozuskanich (dirs) *The Second Amendment on Trial. Critical Essays on District of Columbia v. Heller*, University of Massachusetts Press, 2013.

(vigile). يعود أول توثيق لاستخدامه إلى ١٨٢٤ في ولاية ميسوري ضمن تعبير vigilantman (الحارس)، لكن استخدامه الأكثر شيوعاً اندرج ضمن تعبير "لجنة الحراسة" (vigilance committee) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. سيزداد عدد مجموعات الحرّاس بدءاً من نهاية الستينيات من القرن الثامن عشر على امتداد المساحة الممتدة من الشرق حتى حدود الغرب الأميركي.

نعثر على أولى النصوص حول الحرّاس المقتصين في لويزيانا الاستعمارية، وهو نص مكتوب بيد واحد من هؤلاء بغية تمجيد لجان الحراسة. يمكننا أن نقرأ في هذا النص تنظيراً لمشروعية لجوء المواطنين ممن ينصّبون أنفسهم "مقتصّين"[١] إلى العنف الدّفاعي المسلح. عام ١٨٦١ كتب ألكسندر بارد Alexandre Barde بالفرنسية مؤلَّفاً بعنوان *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas* [تاريخ لجان الحراسة في أتاكابا][٢]. المؤلِّف مستوطن وصل إلى لويزيانا عام ١٨٤٢، وزاول فيها مهنة الصحافة، كما عمِل أستاذاً للفرنسية كلّما سنحت له الفرصة، فعلّم أطفال عائلات المزارع الكبيرة من البيض. تكمن فرادة نصّه في أنه يُبرز الطابع العرقي لظواهر الاقتصاص غير القانوني ويُشكّل في هذا المضمار أرشيفاً للعنف الاستعماري وللسمة الرومانسية التي خلِعت عليه، على أنّه يرسم معالم تحويل المقتصين – من البيض غالباً – إلى أبطال.

كان ألكسندر بارد مقرّباً من الحزب الديموقراطي. التحق عام ١٨٥٩ بالأتاكابا، أي لحظة اندلاع الاضطرابات التي شكّلت تباشير الحرب الأهلية. تطوّع آنذاك في لجان الحراسة التي نشأت بهذه المناسبة وأصبح مؤرخاً لها. لم تولد "لجان الحراسة" في لويزيانا بل تكوّنت في الساحل الشرقي[٣] ثم في الغرب الكبير الأميركي شيئاً فشيئاً

---

١ انظر أيضاً:
Hubert Howe Bancroft, *Popular Tribunals*, History Co, San Francisco, 1887.
يؤسس المؤلف في هذا الكتاب الاقتصاص غير القانوني – يعرّفه بـ"الإدارة غير الشرعية للعدالة على يد الشعب" – على مبدأين: سيادة الشعب، والحق في الثورة.

٢ ألكسندر بارد (١٨١١–١٨٦٣). الأتاكابا هم في الأصل من القبائل الأميركية الأصلية، وأتتهم هذه التسمية من المستوطنين الإسبان في إشارة إلى ممارسات أكل لحوم البشر المزعومة. أبيد قوم الأتاكابا عن بكرة أبيهم، وساعدت في إبادتهم الأمراض المعدية التي نقلها إليهم الأوروبيون طوال القرن الثامن عشر، ولم يبقَ من الأتاكابا إلا الأرض التي بات هذا الاسم يُحيل عليها، والتي تقع في الجنوب الغربي من لويزيانا الحالية.

٣ جرت العادة على تحديد كارولينا الجنوبية كأول موقع لأول حركة للمقتصين غير القانونيين

طوال القرن التاسع عشر. تألفت هذه المجموعات غير المختلطة في أكثريتها الكاثرة من رجال أغنياء وملّاك أراضٍ ومزارعين وحرفيين وحقوقيين ومثقّفين، جميعهم من الملزمين بالدّفاع عن الملكية الخاصة. يمكن أن تراوح أعدادهم بين أقل من عشرات الأفراد أو قد تصل حتى ستة آلاف كما في حالة لجنة الحراسة في سان فرانسيسكو عام ١٨٥٦ مثلاً.[١] تشكّلت ميليشيات دفاعية طوال مرحلة استعمار الأميركتين، ومنحت نفسها حقاً استثنائياً في إصدار الأحكام (حق قضائي وشرطي). إن الاقتصاص غير القانوني هو من أكبر تعبيرات تاريخ الأفعال المباشرة خارج إطار القانون، ومناهضة إلغاء العبودية والإجرامية والإرهاب العنصري الأميركي. ننطلق في كتابنا من منظور معاكس للمحاجة التقليدية القائلة إن هذا النوع من الاقتصاص إن هو إلا عرض لمؤسسة سياسية جنينية، خائرة ومختلّة وظيفياً، لِنبيّن أن المقتصّين يندرجون بالأحرى ضمن منطق ترشيد الحاكمية.

يرسم بارد في كتابه المذكور صورةً لعصر ذهبي للاستعمار، عندما عاش الفرنسيون بسلام وعلموا، بما هم مسيحيون صالحون وآباء جيدون وعمّال، على تخصيب الأراضي.[٢] لكن هذا التمثيل الغزلي يُبرز السقوط على وجه أكمل، ويسلط الضوء

في الولايات المتحدة سنوات ١٧٦٠. حملت هذه الحركة اسم "حركة التنظيم" في إشارة إلى "حرب التنظيم" التي وقعت في كارولينا الشمالية، مستعمرة من مستعمرات أميركا البريطانية بين ١٧٦٥ و١٧٧١، وعارضت بين الطبقة العاملة، وبين النخبة الاستعمارية (الملّاك الكبار) بالإضافة إلى الحكومة المحلية الفاسدة. يُنظر إلى هذه الحلقة بوصفها واحدة من الحوادث الرئيسية في الثورة الأميركية. في هذا السياق، نشأت في كارولينا الجنوبية بين ١٧٦٥ و١٧٦٩ مجموعة من الملّاك الصغار الريفيين الذين نصّبوا أنفسهم حركةً تنظيمية استهدفت أولئك الذين تحددهم لصوصاً وصيادين مخالفين وقطاع طرق. انظر:

Ray Abrahams, *Vigilant Citizens: Vigilantism ans the States*, Polity, 1998.

١ انظر:

Richard Maxwell Brown, *Strain of Violence: Historical Studies of American Violence and Vigilantism*, Oxford University Press, 1975, p. 134 et suivantes.

٢ "نبتت في أرضها الخصبة الشجاعة والنزاهة والشرف كما تنبت شجرة البرتقال في المناطق الاستوائية. ذاك الصليب الذي يعلو الجرس المتواضع في قرى الأتاكابا لا بد أنه كان فخوراً بألا يشمل بظله سوى أرض وأرواح ناضجة ومستعدة للحياة الاجتماعية وكذلك للعيش بمقتضى تعاليم المسيح (...) حتى الزنجي ذاته لم يكن يعرف السرقة".

انظر:

Alexandre Barde, *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*, Imprimerie du Meschacébé et de l'Avant-Coureur, Saint-Jean Baptiste, Louisiane, 1861, pp. 8-9.

على أن هذا الجيل الأول من المستوطنين البيض كان يُشكّل عائلة، وإقامة العدل لديه محكومة بمنظور العائلة، برحمة وتساهل. لا يمكن لأي من أفراد هذه العائلة أن يكون موضوع حكم، فالجميع إخوة وأبناء عمومة وأصدقاء وترعرعوا معاً. لكن بارد يُؤكد أن هذه العدالة أفضت إلى أبشع صور الجريمة، لأنها ألغت مبدأ العدل وسمحت بنشوء "جيش يحارب الجريمة"[١] بالمعنى التام للكلمة، بجنرالاته وضباطه وجنوده الذين يضعون جميعاً هدفاً واحداً نصب أعينهم: السرقة.

> أبقار أو أحصنة أو خنازير، كلها ذابت كالثلج. لو كان العرب هم الذين نفذوا هذه الغارة، ما سرقوا بهذه الحِرفية، وما اهتاجوا كل هذا الاهتياج في السرقة. الحق أن قراصنة المروج كانوا أعداءً أفسح لهم المحلّفون الفرصة للتسلل والاستيطان في مجتمع كان يتعيّن عليه بالأحرى التفكير في سحقهم.[٢]

إضافة إلى السمة العائلية التي وسمت هذه العدالة البدئية الاستعمارية الأميركية يُحدد المؤلف سببين وراء هذه الممارسة المميتة للتساهل. أولاً قامت هذه العدالة على "حق غير محدود تقريباً في الطعن" كان يتيح لأي محام أن يطعن في جميع المحلّفين بهدف الاستعاضة عنهم بالجهلة والمتخاذلين والفاسدين. ثانياً قامت على مبدأ "الإجماع في الحكم" الذي يُفضي بصورة آلية إلى التبرئة ما دام من الصعوبة بمكان أن يتفق جميع المحلفين على قرار واحد. ضمن هذه الشروط بدأ تاريخ لجان الحراسة في لويزيانا:

> لقد كان ذلك اليوم الذي طال انتظاره، ليس يوم الانتقام، لأن المحكمة التي تستخدم هذا السلاح لا تستحق اسم المحكمة، وإنما يوم تصفية الحسابات القديمة مع الطبقات الخطيرة. فتحت دفاتر ماضيهم وقلّبت ورقة تلو الورقة، والأفعال التي لم يعاقَبوا عليها وضعت على ميزان لا يرحم ولا يعرف الانحياز. لقد كان ميزان عدالة حقّة. كنّا على يقين تام بأن كفّة

١ المرجع نفسه، ص. ١٢.
٢ المرجع نفسه، ص. ١٥.

هذا الميزان في أيدٍ أمينة وحازمة، وبأن السواعد العازمة على قدر الشدائد التي تواجهها.[١]

لقد كان المقتصون أمام مهمة "الكفاح في سبيل تطهير البلد"[٢]. المقتصون مسلّحون ولا تعتريهم الشفقة، ووسيمون، ويقودهم زعيم "قادر على الإيقاع الشابات في شباكه"[٣]. هكذا وصف بارد المقتصين في لجان الحراسة مسقطاً على المخيال الشعبي استيهاماته الخاصة.

كيف لـ"فلاحين بسيطين" أن يستطيعوا التحوّل إلى قضاة أبطال؟ يتساءل بارد. هل من القانوني أن تحل لجان الحراسة، وإن كانت مؤلّفة من "مواطنين شرفاء"، محلّ العدالة؟ يرى بارد أن العدالة المدنية ما عادت موجودة، وعلى رمادها تنهض هذه اللجان. "المقتصون" ليسوا قضاة، فالاقتصاص خارج إطار القانون يُشيّد بالأحرى كيفية سريعة لتحكيم النزاعات، تقوم على الإعراض عن مبادئ الانصاف والتناقض وقرينة البراءة، لتتحوّل الجلسات، باسم الدّفاع عن أقلية، إلى محاكمات لمذنبين في انتظار عقوبتهم. إذاً، ليس هناك قضاة بالمعنى الدقيق للكلمة في الاقتصاص غير القانوني، وما من قانون تسير وفقه الإجراءات، أو حتى تقنين معقّد يفصل بين الجرائم والجنح وسوء السلوك. في حالة وقوع جنحة، يكون المُدعى عليه "مذنباً" ويُحكم عليه سلفاً. لم يكن هناك سوى ثلاثة مستويات للعقوبة: التعهّد بإصلاح الضرر خلال مهلة محدّدة (تتراوح مدتها عموماً بين أربع وعشرين ساعة وثلاثة أيام)، وإلا فالنفي أو الجلد في حال تجاوز المهلة. والإعدام في حال تكرار ارتكاب الجنحة. عند ارتكاب جريمة، توصي لجان الحراسة بإجراء دفاعي وحيد: حبل المشنقة.[٤] مع نهاية القرن التاسع عشر اقتصرت عقوبات معظم اللجان على الجلد والنفي والإعدام وطرد جميع الرجال غير المرغوب فيهم أو ممن يشكلون تهديداً للمجتمع الاستعماري الأبيض خارج أراضي ولاياتهم. كثرت منظمات "المقتصين" في ولايات الجنوب مع استشعار إرهاصات الحرب الأهلية، ووضعت هدفاً لها ترسيخ النظام العرقي لتتحوّل

١ المرجع نفسه، ص. ٢٣.
٢ المرجع نفسه، ص. ٢٣. انظر أيضاً: ص. ٢٠٨.
٣ المرجع نفسه، ص. ٢٤.
٤ المرجع نفسه، ص. ٢٧-٢٨.

إلى نوع من الجيش الأبيض لأيديولوجيا "تفوّق العرق الأبيض" القاضية بوجوب تطهير المجتمع.[١]

نهايةً كان المحامون أبغض الناس بالنسبة إلى نمط الاقتصاص هذا ("يُحظَر على المحامين الدخول هنا"[٢])،[٣] ذلك أنه رأى في الدّفاع عن أفراد القوم أو الشعب أو المجتمع ضد أعدائه الدّفاع الممكن الوحيد، تاركاً بذلك هؤلاء "الأعداء" في وضعية مستباحة استباحة مطلقة. لذا، يمكن القول إن لجان الحراسة هي التعبير الأنقى عن التطابق بين الدّفاع الذاتي والدّفاع المشروع، بمعنى أن المشروعية القبلية التي تبرر الدّفاع عن النفس ضد الجريمة تغدو المبدأ الذي يمنح المشروعية المسبقة لجميع أنماط العنف. جرت العادة على تحليل تاريخ الاقتصاص غير القانوني بصفته استجابة لمراحل الفوضى[٤] التي جرى فيها تعليق العمل بالنظام أو إبطاله أو الانقلاب عليه، في حين لم يؤسس بعد للنظام الجديد. إن الاقتصاص خارج إطار القانون وُلِد في لحظة تعرّض فيها تصوّر معين عن العدالة (عدالة المتقاضين والقضاة والمحامين) إلى انتكاسة كبيرة وأصبح غير ذي فعالية في نهاية المطاف. لذا إن "المقتصين" ليسوا قضاة في واقع الأمر، بل عدّوا أنفسهم أعداءً لهم. لم يكونوا يتصرفون من موقع القضاة – عندما كان هذا الموقع شاغراً – ولا باسمهم. بخلاف ذلك، عملوا على تغييبهم عندما نظروا إلى أنفسهم بوصفهم تجمعاً لمهمات الشرطة وكاتبي العدل والجنود والمُحضرين والسجّانة والجلادين. لذا إن الاقتصاص خارج إطار القانون ليس نوعاً من أنواع العدالة بل من الحرب،[٥] الأمر الذي يُعبر عنه بارد في كتابه ببالغ الإشادة. بل أكثر من ذلك هو نوع من القنص والمطاردة: قنص قطّاع الطرق[٦] والفقراء والمتسببين في الأضرار "الذين تتعيّن إبادتهم"[٧].

---

١ المرجع نفسه، ص. ٤٤.
٢ المرجع نفسه، ص. ٢٨.
٣ ومبدأ المحاكمة الحضورية عينه.
٤ لم يتوقف بارد عن استحضار الثورة الفرنسية بوصفها حلقة أسطورية من حلقات الاقتصاص غير القانوني.
٥ المرجع نفسه، ص. ٣٢. بهذا المعنى الاقتصاص غير القانوني هو أقرب إلى المحاكم العسكرية منه إلى العدالة المدنية.
٦ المرجع نفسه، ص. ٢٩.
٧ المرجع نفسه.

تتبيّن لنا من هذا المنظور القطيعة الجذرية التي يُحدثها تاريخ القصاص غير القانوني مع تصور كلاسيكي معيّن للعدالة، وتحديداً مع التاريخ الفلسفي للدولة ونشوئها وفرضها لنفسها عبر جهاز قضائي مركزي يستمد مشروعيته من نظام حكم حقوقي تضمن الولاء له سلطة خارجية ثالثة. ليس علينا إلا أن ننظر إلى النسخة التاريخية عن صورة البطل التي قدّمها المقتصّون، وهي صورة نشاز إذا ما قورنت بالصورة التي درجت الفلسفة السياسية على أشكلتها. كلاسيكياً يكتب فيكو Vico الذي نظّر لهذا الحق في كتابه *La Science Nouvelle* [العلم الجديد][1] أن "الحق البطولي" أو الحق في القوة لم يسد إلا في الفترات التي لم تكن قانونية، أي قبل أن تولد الدولة وتفرض نفسها، وعندما "لم تكن القوانين البشرية موجودة بعد". وعند هيغل Hegel، يصف حق الأبطال العنفَ ما قبل الدولتي، الذي كان عنفاً مؤسِّساً لدولة حقوقية حلّت محل "تعسّف القوة"[2]. يضع البطل نهايةً لـ"الحالة الطبيعية"[3] التي نظّر لها فلاسفة العقد الاجتماعي. بذلك، "عندما تظهر الدولة في المشهد، على المقتصين مغادرته"[4]، وإلا فنحن أمام مفارقة تاريخية. غير أن ذلك لم يحدث مع الاقتصاص غير القانوني، فقد أتاحت حوادث المقتص صيرورة أخرى أمام الفكر. ذلك أن حق الأبطال يبدو كأنه فرض نفسه بالتعارض مع منظومة قانونية تابعة للدولة قيد التكوّن، وانتهى الأمر بأن أخذ صبغة مؤسسية ليحل محلّ هذه المنظومة. إن من شأن الأثر اللاحق لحقّ بطولي يأتي بعد الدولة – حتى إن تعلق الأمر بنمط لا يزال ناشئاً – ويطعن فيها وفي أسسها لمصلحة فرض عقلانية قانونية وقضائية أخرى أن يزيح الإشكالية الكلاسيكية من موضعها. فالقصاص غير القانوني كتعبير أنموذجي للعدالة الذاتية، جرت العادة على إرجاعه إلى الحالة الطبيعية، يبدو أنه أعاد فرض حالة من المواجهة بين الدولة وشيء ينتمي إلى نظام الطبيعة. بهذه الفكرة عن عودة إلى الطبيعة، ربما نشهد على

---

1 Giambattista Vico, *La Science nouvelle, in Jules Michelet (dir) Œuvres Complètes*, t. 2, Librairie Classique de Louis Hachette, Paris, 1835, pp. 265-266.

2 Grégoire Chamayou, ""Le jour des représailles". Théories de la vengeance et de la révolution au xixe siècle", in Jean-Claude Bourdin (dir.) et al., *Faire justice soi-même. Études sur la vengeance*, Presses universitaires de Rennes, pp. 156-170, p. 159.

3 *Principes de la philosophie du droit*, § 350, W 7, 507, trad. J.-Fr. Kervégan, PUF, Paris, 2003, p. 436. Et remarque du Je suis ici la lecture de Grégoire Chamayou.

٤ المرجع نفسه.

أرض الواقع تأسيساً غير مسبوق لدولة عرقية بالمعنى الحصري للكلمة، أي لنمط من عقلنة العرق بصفته مؤسِّساً للحق. كذا نفهم لماذا لم يغادر المقتصون المشهد السياسي طوال تاريخ الولايات المتحدة. يُشكل المقتص الصورة الأنموذجية لرجل الدولة العرقية العظيم، فهو ليس تجسيداً لحلقة الثأر المفرغة أو لانتقام خصوصي جراء غياب عدالة عمومية، ولا عرضاً من أعراض حالة ثورية تريد الانقلابَ على نظام قديم. بذلك هو التفعيل الحقيقي للعبقرية السقيمة التي يتصف بها العرق - عبقرية رجال "سذج" و"بسيطين" في آن.[1] هكذا، حقّق المقتصون الأوائل تفوّق العرق الأبيض على أرض الواقع بأن أضفوا طابعاً مؤسساتياً على ما يتوافق مع الخاصية التاريخية لشعب مستعمِر. في كتاب **فلسفة الحق**، يُذكرنا هيغل بالمصير البائس الذي ينتظر الرجال العظيمين، إذ تكون نهايتهم قتلاً أو نفياً أو محاكمات،[2] لكن جيلاً جديداً من المقتصين حلّ محل المقتصين القدامى في التاريخ الحديث والمعاصر للولايات المتحدة، وحلّ معه حالٌ من الاحتفاء بالاقتصاص غير القانوني وتكريسه. لقد أضحى الاقتصاص غير القانوني نموذجاً للمواطنة، وكل مواطن أميركي جيد هو مواطن مقتص. المقتص هو المدافع الكبير عن الأمة الأميركية والبطل المستعد للدفاع عنها استعداداً دائماً. فقد باتت ثقافة الاقتصاص غير القانوني تغذي الحبكة السردية للعرق الأبيض وتجعل من هذه الحبكة دائمة.

نجد مسبقاً في نص بارد تكثيفاً للعناصر الأساسية التي ستغذي فلسفة المقتص لعقود، وأكثر تمثيلاتها الثقافية معاصرةً وثقافية. فعلى النقيض من التمثيلات المجازية الكلاسيكية للعدالة التي تأتي على هيئة امرأة معصوبة العينين كرمز لضمان مبدأ الحياد، يتقدّم المقتص بوجه مقنّع؛ هو في الآن رجلٌ استثنائي ومن لحم ودم، وواقعي ومرغوب، ومتحيز ولا يعرف الرحمة. تتخذ الصورة المجازية المعهودة للعدالة مكانةً تعلو على المتقاضين، فهي تحسم وتحكم على نحو أعمى، وبإنصاف، بأن تأخذ الأفعال بالاعتبار من دون الالتفات إلى شخصية المتقاضين. بخلاف ذلك، نشأت صورة

---

1 Hegel, *Leçon de 1822-23 sur la philosophie de l'histoire*, trad. M. Bienenstock, Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek et D. Wittmann, Le Livre de Poche, Paris, 2009, p. 449.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٦٥.

الحارس المقتص المقنّع في صلب مجتمع يسعى للدفاع عنه عبر فضح المجرمين. المقتص تجسيد لإرادة عقابية وعدالة عرقية تُجهز على من تعدّهم الأعداء "الطبيعيين" للملكية الخاصة والعائلة والمجتمع الأبيض. وفي حين تُقام العدالة "الكلاسيكة" في وضح النهار على مرأى من الجميع، يتصرّف المقتص ليلاً وباسم الله للدفاع عن الناس الشريفين أو شرف النساء من عرقه. يُخفي القناع أصل المقتص ويحجب هويته الحقيقية، أي هويته كمواطن من العوام، عامل أو مزارع مسالم أو مسيحي طيب أو رب أسرة جيد... لكنه يُبرز أيضاً نظرته وعينيه، التي هي العلامات الوحيدة المميِّزة للعقلانية التي يتصرف باسمها. ففي الليل، تتضح فكرة رؤيةٍ طائلة - رغم الظلام - وقادرة على استجلاء الطبيعة الحقّة لأولئك الذين يجب نفيهم أو إنزال العقاب بهم. هكذا، ينشأ تعارض بين صورة العدالة العمياء وصورة الشخصية التي تتوفر على رؤية خارقة، والتي نضفي طابعاً رومانسياً على أفعالها عبر محو العنف الدامي الذي يسمها، فتتحوّل هذه الشخصيات إلى أبطال قادرين على إماطة اللثام وملاحقة "قطاع الطرق" و"اللصوص" و"القتلة" و"المغتصبين" و"المجرمين"، مع أنها رمز لدولة تضطهد الذين ترتاب ببراءتهم، أي من ليسوا ذوي بشرة بيضاء.

٥

العدالة البيضاء

من القتل التعسفي إلى الدّفاع المشروع: "كذب واضح وضوح الشمس"

لئن ظهرت مجموعات المقتصين على حدود الغرب الأميركي، فإنها سرعان ما ارتبطت بممارسات القتل التعسفي. يعود أصل المفردة التي تشير إلى القتل التعسفي (lynchage) إلى قصة تدور حول مجموعة من المقتصين أنشأها تشارلز لينش Charles Lynch خلال الثورة الأميركية (١٧٦٥-١٧٨٣). كان المشرّعون في ولاية فيرجينيا قد أعطوا الضوء الأخضر لتشارلز لينش ورجاله من أجل القضاء على لصوص الأحصنة وقطاع طرق آخرين، وأصدروا قانوناً يُجيز لهم ألا يلتزموا القوانين، على أساس أن بعض الأفعال "تحمل طابعاً مبرَّراً عندما تكون استجابة لخطر وشيك". أُطلق عليه "قانون لينش"، وسيُستخدم لاحقاً في ولايات الجنوب[1] لاضطهاد الرحّالة والأجانب والمارقين من البيض إضافة إلى العبيد والمتمردين السود.[2]

1 William D. Carrigan, *The Making of a Lynching Culture: Violence and Vigilantism in Central Texas*, 1836-1916, University of Illinois Press, 2006.

2 Frederick Douglass, "Lynch Law in the South", *The North American Review*, vol. 155, n° 428, 1892, pp. 17-24.

رغم اقتران ممارسات القتل التعسفي بتاريخ الاقتصاص غير القانوني مع نهاية القرن التاسع عشر، فقد حدث فصل بين الانتهاكات "العفوية" التي ترتكبها الجماهير من جهة، وأفعال القتل التعسفي التي ترتكبها المجموعات المنظمة من جهة أخرى (شأن الأفعال التي ارتكبتها Ku Klux Klan). فلا بد من استجواب فكرة أفعال العنف "العفوي" و"الهذياني" في حالة الجرائم المرتكبة على يد الجماهير، هذه الأفعال التي تُنسَب إلى "حشد" تحركه رغبة في الانتقام انصهارية وغير عقلانية. وثّقت أعمال عدة مَن كان يختبئ وراء مفردة "الجمهور" المبهمة، وبيّنت أن أعمال القتل التعسفي التي وقعت بين ١٨٨٠ وما بعد الحرب العالمية الثانية كانت تتصدّر مشهد الحياة اليومية وتشهد على سلوكات اجتماعية نُظر إليها بوصفها "معاً"، فكان سكان مدينة أو قرية يتجمّعون حول رجلٍ للإقدام على تعذيبه أو بتر أعضائه أو حرقه حيّاً أو شنقه، فتغلق المدارس أبوابها في هذه المناسبة لكي تفسح المجال أمام الأطفال للفرجة. كان يُسمح للأطفال اللعب مع الجثة، وتستغلّ الأسر الفرصة بعد الانتهاء من الفرجة للمشاوير والتنزه تحت فيء الأشجار حيث تتدلى الأجساد المعذبة.[1] لم يكن القتل التعسفي على يد الجماهير أمراً استثنائياً في الحياة الاجتماعية العادية. ففي منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، كان الجمهور، أو بالأحرى المجتمع المدني، هو الذي توكل إليه بصفة غير رسمية تنفيذ العقوبة في غالبية ممارسات القتل التعسفي الشعبية، ويُشجعه في ذلك التساهل أو التواطؤ النشط للمؤسسة القضائية التي تركت المسجونين المشتبه بأنهم "مذنبون" من دون أي حماية.[2]

نعلم أن غالبية حالات القتل التعسفي التي ارتكبت بحق رجال أميركيين أفارقة

---

1 Hilton Als et al., *Without Sanctuary Lynching Photography in America*, Twin Palms, 2000.
انظر الموقع المتخصص على الرابط:

http://without- sanctuary.org/.

انظر أيضاً:

Amy Louise Wood, *Lynching and Spectacle: Witnessing Racial Violence in America*, University of North Carolina, 2009.

٢ بعد الاطلاع على أرشيف المنظمات المناهضة للقتل التعسفي، يمكننا أن نرى أن قوى الشرطة أسهمت إسهاماً نشطاً في تسليم المسجونين للجمهور في ٥٠% من حالات القتل التعسفي، وغضت البصر في ٩٠% من الحالات. انظر:

Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Againt Lynching*, Columbia University Press, 1993, p. 139.

كانت تبدأ باتهام أو وشاية أو شائعة (في الأكثرية الكاثرة من الحالات، تبدأ بشائعة اغتصاب امرأة بيضاء)، ثم اعتقال وحجز ومحاكمة. غير أن مجموعات المقتصين، التي غالباً ما تكون مرتبطة بجمعيات عنصرية بيضاء، كانت في غالبية الأحيان تختزل السير "الطبيعي" للإجراء القضائي بأن تعطي "الجمهور" الحق في معاقبة الرجال المستباحين. إذاً، لئن كانت مجموعات المقتصين هي التي تبادر في ملاحقة المتهمين، فإن "الجمهور" مثَّل السلاح الذي تُنهي به هذه المجموعات فعلتها. هكذا، تحوّل المجتمع المدني الذي كان يُستدعى كقوة فتّاكة ويدعم حقه في المعاقبة إلى جمهور أُسندت إليه مبادرة الجريمة "العادلة" بصورة إعجازية، بالإضافة إلى منحه اعترافاً رمزياً بتحقُّق العدالة الأميركية على يده.[1] بهذا المعنى، وبدلاً من التفريق بين هذين الضربين من القتل التعسفي، نستطيع من جهة، ومن منظور دراسة تاريخية اجتماعية لهذه الجماهير،[2] فهم أعمال القتل هذه ليس بوصف وقوعها في زمان معلّق خارج التاريخ، بل بالنظر إلى أنها تندرج تماماً في إطار حياة اجتماعية موسومة بالاقتصاص غير العادل والحضور الفعلي لجماعات نشطة مؤلفة من المقتصين. كانت هذه الأعمال تسهم فعلياً في "توكيد شعائري لوحدة البشرة البيضاء"[3]. ومن جهة أخرى، من شأن الإصرار على عمليات قتل تعسفية بطابع شعبي ترتكبها جماهير

---

١ عام ١٩٣٥ عرض الرسام جو جونز Joe Jones لأول مرة في نيويورك واحدة من لوحاته بعنوان American Justice [العدالة الأميركية] (تسمى أيضاً White Justice [العدالة البيضاء]) لإدانة الفظائع التي ارتكبتها منظمة Ku Klux Klan. تصور اللوحة مشهداً ليلياً يتصدّره جسدٌ ممدّد لامرأة أميركية من أصل أفريقي تعرضت للاغتصاب والشنق، وفي المستوى الثاني يقف قاتلوها ملثمين، وإلى جانبها يجلس كلب يصرخ منادياً الموت، وفي الخلفية منزل أضرمت فيه النيران.

٢ تسجل جاكلين دود هال Jacquelyn Dowd Hall ملاحظة مفادها أن الجماهير كانت في غالبية الحالات تُحشد وتوجّه على يد مجموعات من الأعيان والمواطنين من ذوي المكانة المرموقة وممثلين عن السلطة وشخصيات دينية ورجال أعمال. الأمر نفسه ينطبق على المناطق الريفية حيث كان أصحاب المزارع هم الذين يرعون عمليات القتل بصورة عامة، خاصة في فصل الصيف عندما تصل قسوة العمل في الحقول ذروتها بالنسبة إلى عمال المزارع من السود، فكان التخويف بالقتل التعسفي يعمل عمل الابتزاز لدفع هؤلاء إلى إنتاجية أفضل. "حان وقت القطاف"، هكذا عنونت صحيفة في جورجيا افتتاحية عددها الصادر بتاريخ ١٣-١٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٦، مستثيرة بذلك تنديد "جمعية المرأة الجنوبية للوقاية من القتل التعسفي". انظر:

Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Againt Lynching*, op. cit., p. 140.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٤١.

مختلطة تتسم أفعالها الإجرامية بغموض دائم أن يجعلنا نَغفل عما يجري سياسياً، ذلك أن عمليات القتل التعسفي هذه هي الموضع حيث يجري العبور من الدّفاع الذاتي – بوصفه حقاً فردياً لا يمكن انتزاعه – إلى الدّفاع عن العرق. ما عادت هذه العمليات تستهدف الأفراد، أكانوا بيضاً أم سود، أو حتى الأكثرية الكاثرة من السود، وإنما "جميع السود"[١] أينما كانوا، ليتحولوا بذلك إلى كيان مستهدَف بصورة دائمة ومتاح للقتل في جميع الأوقات. هكذا، جسّدت الجماهير البيضاء في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين ذاتاً سياسية بيانها: "نحن أميركا البيضاء"، وفي حين تصرّف المقتصون كفرسان مخلصين يدافعون عن شرف نسائهم، تركوا للجمهور مهمة إتمام عدالتهم باسم الدّفاع عن عرقهم.

يشكّل الاقتصاص غير القانوني، بما يتضمنه من ثقافة سياسية، الأفق الذي يجب الانطلاق منه لفهم هذه الأفعال المجرِمة التي تحوّلت إلى أفعال شرعية تستند إلى منطقٍ للدفاع الذاتي يحمل طابعاً شبه عسكري، وضمن إطار محدّد من تاريخ العنصرية حيث صارت مسألة اغتصاب النساء البيض بالتدريج التهمة التي جرى باسمها إعدام الآلاف من الأبرياء. ترصُد إيدا ب. ويلس[٢] Ida B. Wells في نص بعنوان Southern Horrors [الأهوال الجنوبية]، وهو مأخوذ من محاضرة نشرت عام ١٨٩٢ وباتت من

---

١ وقعت ٩٥% من عمليات القتل التعسفي جنوبي الولايات المتحدة في العشرينيات من القرن العشرين. في المدة نفسها، انخفضت نسبة الضحايا من البيض من ٣٢% إلى ٩% (المرجع نفسه، ص. ١٣٣). أجرت إيدا ب. ويلس واحدة من أولى الدراسات الاستقصائية الإحصائية الواسعة النطاق عن أعمال القتل التعسفي، ونشرتها بعنوان:

Red Record: Tabulated Statistics and Alleged Causes of Lynching in the United States, 1895.

يمكن الاطلاع على هذه الدراسة على الرابط:

https://fr.scribd.com/document/46487102/The-Red-Record-by-Ida-B-Wells

وللاطلاع على مجمل التحقيقات التي أجرتها إيدا ب. ويلس، انظر:

Ida B. Wells-Barnette, *On Lynching*, Humanity Books, 2002/

2 Ida B. Wells, *Southern Horrors. Lynch Law in all Its Phases*, The New York Age Print, 1892.

يمكن الاطلاع على النص على الرابط:

http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt

إيدا ب. ويلس (١٨٦٢-١٩٣١) ناشطة نسوية من أنصار إلغاء العبودية، وهي معلمة وصحافية، وواحدة من كبرى شخصيات الحراك المناهض للقتل التعسفي. انظر:

Paula J. Giddings, *Ida: A Sword Among Lions. Ida B. Wells and the Campaign Against Lynching*, Harper Paperbacks, 2009.

النصوص الكلاسيكية، أنه خلال الحرب الأهلية الأميركية لم يُتخذ أي تدبير خاص بحماية النساء البيض في الولايات الجنوبية، فبقين وحدهن في المزارع معرضات لخطر الاعتداء على يد الرجال السود. مع ذلك، عدد حالات القتل التعسفي لرجال سود متهمين بالاغتصاب، التي لم تلق عقاباً، زادت بصورة غير مسبوقة بعد نهاية الحرب، كما زادت عمليات الاغتيال والتعذيب بذريعة الدّفاع عن عِرض النساء البيض. في هذا السياق، لا تكون الضحية المزعومة ولا المعتدي المزعوم سوى شخصيتين من مرتبة ثانية، والمهم هنا هو الرابط المعقود بين من يدافِع ويدافَع عنه ومن يُترك مستباحاً ومن دون دفاع ومتاحاً للقتل. تؤكد إيدا ب. ويلس أن النساء في غالبية القضايا برّأن المتهمين، بل قدّمن إفادات بأنهن تعرضن للاغتصاب من رجال بيض، بل غالباً لم يتعرضن لأي عنف أو أفعال شائنة.[١] وفي بعض الحالات هنّ اللواتي رغبن وأقمن علاقات جنسية أو عاطفية أو علاقات صداقة مع الرجال الذين جُرِّموا وأعدموا أو قتلوا أو حرقوا أحياءً، وحملن بأطفالٍ من هذه العلاقات. بعض النساء البيض وقعن في حب رجال سود في الجنوب، فوقع على هؤلاء التعذيب والتنكيل باسم الدّفاع عن هؤلاء النساء. بعض النساء السود اغتصبهن رجال بيض من دون أن

---

١ بعض النساء كذبن عن سبق إصرار، فاتّهمن رجالاً بالاغتصاب والاعتداء (أو لم يكذّبن الاتهامات)، وأرسلوهم إلى حبل المشنقة. خير مثال على ذلك قضية إيميت تيل Emmett Till. عام ٢٠٠٧، بعد أكثر من خمسين عاماً على القضية، اعترفت كارولين بريانت Carolyn Bryant بكذبها أثناء محاكمة قتلة إيميت تيل - فتىٍ مراهق، أميركي من أصل أفريقي، كان بعمر ١٤ عاماً عندما صرّحت أنه اعتدى عليها جسدياً وبالكلام داخل بقاليتها في ولاية مسيسيبي وأنها خافت بسبب ذلك من الموت. عُثر بتاريخ ٢٨ آب/ أغسطس عام ١٩٥٥ على جسد إيميت تيل مرمياً في النهر ومقطع الأوصال بوحشية. تمت تبرئة زوج كارولين بريانت (روي بريانت Roy Bryant) وأخيه غير الشقيق، مرتكبي جريمة القتل، أثناء جلسة عُقدت في ١٢ أيلول/ سبتمبر من العام نفسه أمام هيئة محلفين مكوّنة من ١٢ رجلا أبيض. شكّلت هذه القضية حدثاً رئيسياً في الحراك ضد القتل التعسفي ومن أجل الحقوق الوطنية في الولايات المتحدة، ذلك أن أم الضحية أصرّت على أن يظلّ نعش ابنها مفتوحاً خلال مراسم التأبين، الأمر الذي أسفر عن انتشار صور لجسد المراهق في جميع أرجاء الولايات المتحدة، وخارجها كذلك، مستثيرة حراكاً دولياً ضد المنظومة العنصرية في الولايات المتحدة. عام ١٩٦٠ كرّس إيميه سيزير Aimé Césaire قصيدة في ديوانه Ferrements [أغلال]، لإحياء ذكرى إيميت تيل. وعام ١٩٦٢ ألف بوب ديلان Bob Dylan أغنية بعنوان The Death of Emmett Till [موت إيميت تيل]، وأخذها عنه جوان بيز Joan Baez. انظر:
Timothy B. Tyson, *The Blood of Emmett Till*, Simon & Schuster, 2017.

يتكرّم أي قاض بملاحقتهم باسم أي جريمة.

لا نلمح أيَّ أثر لبارقة أمل في مداخلة إيدا ب. ويلس. فالجنوب لن يكون أرضاً للعدالة، لأن الفساد بلغ من المنظومة القضائية مبلغاً حدا بها إلى تبرئة أولئك الذين تسميهم "المعتدين" (الرجال البيض) وإطلاق عنان الجماهير القاتلة ضد "الضحايا" (الرجال السود). تُسجّل إيدا أن الحالات الوحيدة التي نجا فيها الرجال المهددون بالقتل التعسفي بحياتهم هي التي كان فيها هؤلاء يحملون السلاح ودافعوا عن أنفسهم:

> المرات الوحيدة التي نجح فيها في النجاة رجلٌ أميركي من أصل أفريقي هي عندما كان مسلّحاً واستخدم سلاحه ليدافع عن نفسه... عندما يعلم الرجل الأبيض، وهو المعتدي دائماً، أنه يجازف بتمريغ أنفه في التراب في كل مرة يريد أن يمرّغ فيها أنف ضحيته الأميركية الأفريقية، سيتعلّم كيف يحترم حياة الأخير. كلّما ازداد صراخ الأميركي الأفريقي وتقهقره ونحيبه، ازداد اضطراره إلى الاستمرار بذلك، وتلقى الضربات والذل والقتل التعسفي.[١]

على هذا النحو، توجه إيدا ب. ويلس نداءً للسود من أجل الدّفاع الذاتي المسلّح.

على امتداد سنوات الحرب الأهلية وما تلاها من سنوات ما بعد الحرب (المرحلة المكناة إعادة الإعمار)، شكلت مسألة حماية النساء على اختلاف انتماءاتهنّ الطبقية والعرقية (أو على اختلاف انتماءاتهنّ الطبقية ومهما يكن لون بشرتهن، أبيض أم أسود) إحدى النقاط المركزية في الأجندة السياسية لعدد من الجمعيات النسوية أو المدافعة عن حقوق المرأة في الولايات المتحدة. استنفر عدد من الجمعيات المدافعة عن حقوق المرأة طاقاته ضد التشريعات التي تحظر على النساء الحقوق الوطنية والمدنية، ولا سيما في الولايات الجنوبية، وتذهب إلى حدٍّ يجعل من النساء المتزوجات ملكيةً لأزواجهم (في جورجيا مثلاً، لم يكن للمرأة الحق في ملكية ملابسها الخاصة). هكذا، طالبت الجمعيات بتوفير إجراءات "الحماية المنزلية" للنساء، التي من شأنها أن تحدّ من القوامة القانونية والاقتصادية والجنسية للرجال عليهن.[٢] ولئن كانت المسألة

---

1 http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut/14975.txt

٢ انظر:

Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching,*

هي حماية النساء من الرجال، من ذوي البشرة البيضاء أو السوداء على السواء، فإن الرهان في الأساس كان في التفكير في الاحتياجات القانونية والاقتصادية والجنسانية للمرأة في مجال الحماية، وفي تعزيز مقياس جديد للأنوثة أقل تبعية وأكثر نضالاً وأقل عرضة للاعتداءات الجنسية والاغتصاب دون عقاب.

مع استنفار الناشطات الأميركيات من أصل أفريقي، النسويات والداعيات لإلغاء العبودية، كانت أجندة النسويات الجنوبيات البيض تأخذ نمطاً جديداً أيضاً. لم تكن خطاباتهن في هذه المدة المحددة قد تضمنت بعد وصماً منهجياً للرجال السود. تشهد على ذلك حالة الناشطة المنادية بالفصل العنصري ريبيكا ل. فيلتون Rebecca L. Felton، التي كانت في أواخر القرن التاسع العشر من المؤسِّسات للحملة من أجل "حماية الأنوثة والفتيات الصغار"، ودعمت بصورة خاصة عريضة احتجاج أطلقها "اتحاد الاعتدال المسيحي للمرأة" بشأن السن القانونية التي تؤهل الفتاة الموافقة على العلاقة الجنسية. كان هدَف الاتحاد رفع هذه السن من عشر سنوات إلى ثماني عشرة. ويحرك الاتحاد نوعٌ من التبشير المسيحي النسائي المُندِّد بفساد الأعيان البيض بصورة خاصة.[1] واستهدف الخطاب الذي لجأت إليه هذه

Harvard University Press, 2009, p. 62 et suivantes.

١ خلال حملة "اتحاد الاعتدال المسيحي للمرأة" في تكساس، برّرت رئيسة الاتحاد هيلين ستودارد Helen Stoddard التزامها رفع السن القانوني للموافقة الجنسية بإحالة صريحة وواضحة وضوحاً تاماً على الفتيات الصغار من السود: "عندما أرى الطفلات الخلاسيات أثناء مروري في شوارع مدننا، أفكر في أن الفتاة الصغيرة الملوّنة بحاجة إلى الحماية، بالإضافة إلى أن الرجل الأنغلوسكسوني بحاجة إلى قيود مشددة لمساعدته على أن يكون على قدر الكرامة والميراث المقدّس الذي يمتلكه من ولادته كفرد من العرق المهيمن" (المرجع نفسه، ص. ٧٢). محلياً كان "الاتحاد" أول الجمعيات النسائيّة التي أدمجت النساء السود في صفوفها، وهو لئن أراد العمل على حماية الأسر عبر تعزيز الأخلاق، فإنه على أرض الواقع كان أشبه بمؤسسة ضبط اجتماعي وعرقي وجنساني للطبقات الأشد فقراً. ترافقت الحملة بشأن الموافقة الجنسية مع نضال ضد الإدمان الكحولي (ودعم إجراءات حظره)، وضد الدعارة (يرى فيها "الاتحاد" نتيجة لأعمال العنف الجنسي التي تقع ضحيتها النساء المنتميات إلى الطبقات الشعبية)، ومع الترويج للقيم "العائلية" التي تستهدف الأسر الأميركية من أصل أفريقي و"الأطفال غير الشرعيين" الخلاسيين. عملت الحركة على تطوير القيم التي تنتمي إلى معيار أنوثة مهيمنة تتحدد حول قيم الأمومة البيضاء التي تلقى صعوبات في النأي بنفسها عن التمثيلات العنصرية للأنوثة السوداء، المتحدرة من المرحلة العبودية.

الحملة حول السن القانونية للموافقة الجنسية النسائية الرجالَ البيض حصرياً الذين يرتكبون اعتداءات جنسية على النساء والفتيات الصغار من ذوات البشرة السوداء، والمعروف أنهن أكثر هشاشة بسبب عرقهن وتبعيتهن الطبقية.[١] ترى فيلتون، ومعها عدد من النسويات البيض، أن اغتصاب الرجال البيض للنساء السود، إضافة إلى كونه خطأً أخلاقياً وتصرّفاً غير لائق تجاه هؤلاء النساء، يُمثّل إذلالاً للنساء البيض لأنه يوهن تفوق العرق الأبيض بصورة عامة.[٢] ولئن بقيت هذه الحملة حول الموافقة الجنسية ومجمل المطالب المنبثقة من الحراكات النسائية للحصول على "الحق في الحماية" حبراً على ورق في نهاية الأمر،[٣] فلأنها استهدفت بصورة رئيسية الرجال البيض ونددت بعمليات القتل التعسفي بوصفها ممارسة تميط اللثام عن فساد الأعيان والمؤسسات الجنوبية.[٤]

---

١ أعقبت الحراكات الأولى التي نظمتها ريبيكا فيلتون في ثمانينيات القرن التاسع عشر إدانة مراهقة أميركية أفريقية شابة، أدالين مادوكس Adaline Maddox، بخمس سنوات من الأشغال الشاقة لسرقتها خمسين سنتاً من قاضٍ في أتلانتا. يجري تنفيذ الأشغال الشاقة في السجون حيث يموت لقسوةٍ أو سوءٍ في المعاملة المُراهقون السود الذين يمثلون الغالبية العظمى من المعتقلين لجرائم هي أكثر من بسيطة في مجملها (المرجع نفسه، ص. ٦٥).

٢ المرجع نفسه، ص. ٧١.

٣ لن ترفع السن القانونية للموافقة الجنسية من عمر ١٠ حتى ١٤، في جورجيا تحديداً، إلا عام ١٩١٨.

٤ في خطابها الشهير عام ١٨٩٧ بعنوان "امرأة في المزرعة"، الذي سيُقتبس في عدد من الصحف الجنوبية، ترفض ريبيكا ل. فيلتون الفكرة القائلة بوجود نزوع للاغتصاب بين الرجال السود، وتحمّل مسؤولية اغتصاب النساء للرجال البيض الذين لا يقدّمون ما يكفي من الحماية القانونية والحقوق الاجتماعية إلى زوجاتهم. على هذا النحو، تستنكر استخدام الرجال البيض للناخبين السود، إذ يوهمون الرجال الأميركيين من أصل أفريقي بأنهم "رجال" وبأنهم "إخوة" لهم، كأسلوب من أساليب الخداع، لكنهم بذلك يخلقون لديهم الوهم بأنهم متساوون وبأن لهم الحق على النساء البيض. ثم اختتمت خطابها بنتيجة مفادها أنه ما دام الرجال البيض لا يريدون تحمل مسؤولياتهم وإضفاء الطابع الأخلاقي على أفعالهم وممارساتهم السياسية، ومنح المرأة حقوقها، سوف يواصلون القتل التعسفي للحفاظ على الوهم وتبرئة فسادهم وانعدام أخلاقهم. ينتهي خطابها بهذه الجملة: "أقدموا على القتل التعسفي مئة مرة أسبوعياً إن لزم الأمر". اقتُطعت هذه الجملة من سياقها وانتشرت في كامل الجنوب في عناوين كبيرة في الصفحات الأولى من الصحف: "ربيكا فيلتون تصرّح: نفذوا عمليات قتل تعسفي، افعلوها مئة مرة أسبوعياً". اقتبسها:

Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching*, op. cit., p. 127.

مع ذلك، أسوة بربيبيكا ل. فيلتون التي صارت صوت نساء الجنوب، ساهم عدد من النسويات البيض أيضاً في بناء "أسطورة المغتصب الأسود"، الأسطورة التي تُمثّل العامل الرئيسي الذي أدى إلى أن يفلت من العقاب مرتكبو الجرائم وأعمال القتل التعسفي التي طاولت الأميركيين من أصل أفريقي نهاية القرن التاسع عشر حتى أواسط العشرين. فقد ساهمت هؤلاء النسويات في رسم الخطوط العريضة الخطابية لأيديولوجيا عنصرية سرعان ما ستلقفها أنصار تفوق العرق الأبيض ويرسخونها بالتزامن مع تجسّد النتائج الاقتصادية والاجتماعية للسيرورة التحررية للسود مع تأثير جيل جديد من ذوي البشرة السوداء المولودين أحراراً. في هذه المرحلة تحديداً، جرى تعميم التمثيل النمطي لـ"المغتصب البهيمي الأسود"[1]. صدّق بعض الناشطات النسويات البيض بحكم الواقع الفكرة القائلة بالخطر الفعلي المحدق الذي يُمثّله الرجال السود على النساء البيض، فطالبن بمزيد من الحماية. لا تقتصر وظيفة هذه الصورة النمطية على إنشاء شرطة عرقية تحمي جنسانية جميع النساء، فقد سمحت أيضاً بالإبقاء تحت الضبط على التقسيم الجنساني والعرقي للعمل في الجنوب بعد إلغاء العبودية، حائلة بذلك دون نشوء نخبة من السود وتطورها. بدءاً من ١٩٠٠، أيّ رجل أميركي من أصل أفريقي حصل على التعليم واكتسب المزايا الاجتماعية والرمزية للطبقة المتوسطة البيضاء سيرى تهمة "الاغتصاب" تلاحقه بالقدر الذي تلاحق العمّال والتجار الصغار أو عمال المزارع من ذوي البشرة السوداء. حاجج الديموقراطيون من أنصار التفوّق العرقي بأن الأميركيين من أصل أفريقي يستخدمون المنظومة التعليمية بغية وصول أكثر سهولة إلى النساء البيض.[2]

---

١ نَدين بالتبرير النظري لهذه الأسطورة لِفيليب ألكسندر بروس خصوصاً، في كتابه:
Philip Alexander Bruce, *The Plantation Negro as a Freeman: Observations on His Character, Condition, and Prospects in Virginia*, Putnam's Sons, New York, 1889
انطلاقاً من عام ١٨٩٠ زادت عمليات القتل التعسفي لرجال أميركيين من أصل أفريقي كثيراً، لتتحوّل هذه الممارسة إلى تقنية فعلية للقتل العنصري. أضف إلى ذلك ما ولّدته هذه الأسطورة من أنماط كراهية الأجانب (بالمعنى الذي نرى فيه أن النساء البيض طوّرن "خوفاً" من الرجال السود). نجد استفهاماً مفصلاً في شأن الطريقة التي جرى بها تداول هذا التمثيل العنصري للرجال السود وإلى أيّ حدّ جرى "استدماجه" في الأوساط النسائية الجنوبية، والكيفيات المتنوعة لتبني النساء لهذا التمثيل، في:
Diane Miller Sommerville, *Rape and Race in the Nineteenth- Century South*, The University of North Carolina Press, 2004.

٢ انظر:

مع بداية مرحلة القتل التعسفي، كانت إيدا ل. ويلس نفسها تُشير إلى الغضب الذي تُثيره حوادث الاغتصاب في محاولة منها لفهم المبرِّر الذي يُفسّر اهتياج الجماهير البيضاء القاتلة.[١] لكنها سرعان ما تخلّت عن هذا التفسير. قبل بضعة أشهر فقط من المؤتمر الذي نشر تحت عنوان Southern Horrors، وفي افتتاحية لصحيفة *Memphis Free Speech* نشرت في آذار/ مارس ١٨٩٢، بعد ثلاثة أشهر من التحقيق، ردت ويلس على إعدام ثلاثة من أصدقائها السود، أصحاب محل بقالة، متهمين باغتصاب ثلاث نساء بيض، اتهام جرى من طرف التجار البيض الذين نظروا إليهم كمنافسين لهم. تخلُص إيدا ب. ويلس إلى نتيجة مفادها أن الاغتصاب كان مجرد ذريعة وأن جذر المشكلة هو إبقاء الأميركيين الأفارقة في حالة تبعية عبر منعهم من الوصول إلى المواطنة والتعليم والملكية والثروة، وذلك بالوقوف في طريقهم لاعتراض ارتقائهم الاجتماعي. وغضب الجماهير ما كان سوى مشهدية، والادعاء بأن السود يغتصبون النساء البيض ما هو إلا "كذبة واضحة وضوح الشمس"[٢].

"يجب الدّفاع عن المرأة"

ستحتلّ إيدا ب. ويلس مكانة رئيسية في الحركة المناهضة للقتل التعسفي، وستكون واحدة من المتحدثات القلائل اللواتي لم يقدمن أي تنازلات خطابية، فضمّنت في تحليلها السياسي للقتل التعسفي المجازر التي ترتكب ضد الرجال السود واغتصاب النساء السود داخل إطار نظري واحد. تلقت إيدا الدعم من قسم من أبرز جمعيات

Glenda Gilmore, *Gender and Jim Crow; Women and the Politics of White Supremacy in North Carolina, 1896-1920*, University of North Carolina Press, 1996.

1 Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, op. cit., p. 79.

٢ اقتبستها:

Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, op. cit., pp. 78-79.

("لا أحد في هذا الجزء من البلاد يؤمن بتلك الكذبة البالية القائلة إن الرجال السود يغتصبون النساء البيض").

الحركة النسوية السوداء، مثل "نادي عصر المرأة"[1]، وتلقت أيضاً انتقادات من قسم آخر من الحركة بسبب "عدائية" مزعومة تطبع حركتها النضالية. وقد وُجّه إليها هذا الاتهام باسم الحاجة إلى تعبئة شاملة لجميع الجمعيات النسوية السوداء والبيضاء، الأمر الذي يتطلب تقديم بعض التنازلات إلى الأخيرة.[2] غير أن ويلس ستتمسك بمواقفها: أن نجعل من الاغتصاب مشكلة خاصة بذوات البشرة البيضاء ومن القتل التعسفي مشكلة خاصة بذوات البشرة السوداء لهو أمر لن يُسفر عن أي ائتلاف داخل حراك المرأة، وإنما سيُسهم في الإبقاء على المنظومة العنصرية والمميّزة بين الجنسين على حالها.

السؤال المطروح من الآن فصاعداً هو: من ذا الذي يُدافع عن هذه الجماهير المميتة؟ وما السبيل ليدافع المرء عن نفسه ضدها؟ مع مطلع القرن العشرين غدت "أسطورة المغتصب الأسود" في أوج توظيفها وظهرت سنن تقليدية لممارسات التنكيل - الإخصاء بصورة خاصة - واغتيال الضحايا. تظلّ في هذا السياق واقعة قتل جيسي واشنطن Jesse Washington في واكو[3] (بولاية تكساس) عام ١٩١٦ واحدة من أكثر مشاهد القتل التعسفي فظاعة.

في الثامن من أيار/ مايو ١٩١٦، عُثر على لوسي فرير Lucy Fryer مقتولة في منزلها. انتشرت شائعة اغتصابها بسرعة كبيرة في واكو واتجهت أصابع الاتهام نحو جيسي واشنطن، وهو شاب بعمر السابعة عشرة يعمل في مزرعة عائلة فرير. عُقدت محكمة مزيفة بتاريخ الخامس عشر من أيار/ مايو. كان المحلفون والمحامون وهيئة الدّفاع،

---

١ أسسته عام ١٨٩٢ جوزفين سان بيير روفان Josephine St. Pierre Ruffin (١٨٤٢-١٩٢٤)، من أصل مارتيني لجهة أبيها، وهي صحافية وناشطة نسوية أميركية من أصل أفريقي، وقد ناضلت من أجل حقوق السود، وأسست عام ١٨٩٤ أول صحيفة مكتوبة *The Woman's Era* كاتباتها من الأميركيات من أصل أفريقي وموجّهة إليهن، وفي ١٨٩٥، نظّمت جمعيات النساء الملونات في إطار اتحاد وطني.

٢ انظر:

Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching,* op. cit., p. 110.

٣ كان يُنظر إلى واكو على أنها مدينة عصرية ومعتدلة مقارنة بالمدن الأخرى الجنوبية، ولا سيما بفضل الحضور التاريخي لطبقة متوسطة سوداء مثقفة، ووجود تشريع يحظر القتل التعسفي في تكساس.

وكذلك هيئة المحكمة، على قناعة تامة بجرم واشنطن. حُكم عليه بالإعدام وسُلّم لأيدي العامة من الحاضرين في قاعة المحكمة. خارج القاعة، كان يقف جمهور كبير ومعه جميع أعيان المدينة، وقد أعدوا مسبقاً محرقة وضعوا فوقها جيسي واشنطن، ودام تعذيبه والتنكيل به ساعتين بعد تعرّضه لطعنات عدة وإخصائه وقلع أصابع يديه وقدميه. بيعت أجزاء من جسده كتذكارات ونُشرت صور من مشهد تعذيبه على شكل بطاقات بريدية مهيبة في إطار الترويج السياحي للمدينة.

أجرت "الجمعية الوطنية للنهوض بالملونين" تحقيقاً مع سكان المدينة من البيض والسود بعد أسبوعين من حادثة القتل سيتمخض عن نص كتبه و. إ. ب. دوبوا W. E. B. Dubois في صحيفته *Crisis* في تموز/ يوليو ١٩١٦، بعنوان *Waco Horror* [رعبٌ في واكو]. أطلق دوبوا في خاتمة نصه نداءً للتحشيد ضد ما أسماه "حرفة القتل التعسفي"[1].

أفضت شعائرية الرعب إلى تكثيف التحشيد ضد القتل التعسفي، ويشهد على ذلك الصدى المتعاظم لعرائض الاحتجاج والحملات التي أطلقتها الجمعيات النسوية السوداء لاستثارة شعور السخط لدى "الرأي العام". وبالفعل، لفتت الحراكات ضد القتل التعسفي، مع بداية الثلاثينيات، انتباه بعض الممثلين إلى جمعيات جنوبية ومنظمات دينية وبعض الصحف التي باتت تميل في ذلك الوقت إلى وصف عمليات القتل التعسفي بالجرائم العنصرية، وليس بأنها ردود مشروعة على اغتصاب النساء البيض. من جهة جمعيات المرأة المنادية بالتفوق العرقي، برزت ناشطة بيضاء، جيسي دانييل إيمس Jessie Daniel Ames، وأنشأت أخيراً أول جمعية مناهضة للقتل التعسفي في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٠، أطلقت عليها اسم "جمعية المرأة الجنوبية للوقاية من القتل التعسفي". كانت هيكلية الجمعية قائمة بحكم الواقع على الفصل العنصري، وما كانت كلمة "المرأة" تحيل إلا على النساء البيض، فتألفت الجمعية حصرياً من نساء بيض ولم تتوجّه بالخطاب إلا إليهن. مع ذلك، كانت هذه المرة الأولى التي

1 W. E. B. Dubois, "Waco Horror", supplément à *Crisis*, vol. 12, n° 3, juillet 1916

للاطلاع على الرابط:

http://credo.library.umass.edu/view/pageturn/mums312-b163- i124/#page/7/mode/1up

أحصت "الجمعية الوطنية للنهوض بالأفراد الملونين" ٢٨٤٣ عملية قتل تعسفي بين ١٨٨٥ و١٩١٦ (آخر اطلاع في تموز/ يوليو ٢٠١٧).

تصرّح فيها جمعية بيضاء بأن الرجال السود ليسوا هم المسؤولين عن القتل التعسفي، وأنهم، إذاً، لم يولدوا مغتصبين. وبعدما نددت هذه الجمعية بالمجزرة انخرطت في الصراع ضد العنف العرقي والاستغلال الجنساني للمرأة. أخذ هذا الاستغلال في فهم الجمعية تعبيرات عرقية أدت إلى إدراكه بصيغة الجمع (فالاستغلال الجنساني للنساء البيض والاستغلال الجنساني للنساء السود ليسا على سوية واحدة). هكذا، تؤكّد جيسي دانييل إيمس أن النساء (تقصد بالطبع النساء البيض) "لن يسكتن بعد اليوم عن الجرائم التي ترتكب باسمهن"[1]. كما قدّمت الجمعية نفسها في بيانها الصحافي بوصفها جمعية للنساء الجنوبيات اللواتي يعارضن القتل التعسفي بجميع صوره ومهما كانت الظروف التي تحيط بارتكابه.[2] رحّبت الصحافة التي تنادي بإلغاء العبودية بالخبر بحماسة بالغة:

> بادرت النساء الجنوبيات، اللواتي درج اعتقادٌ على لسان الجميع بأن عمليات القتل التعسفي قد صانت عفّتهن خلال السنوات المئة الأخيرة، إلى إنشاء حركة لتصفية هذه الحماية التي تجري بحبل المشنقة والمحرقة.[3]

الواقع أن جيسي دانييل إيمس كانت تناضل منذ سنوات ضد "قانون الفروسية" المطبّق في جنوب الولايات المتحدة منذ القرن التاسع عشر وهو يُهيب بالنساء البيض أن يتصرفن كسيدات ويُجسدن قيم العفّة والورع والكياسة والرقة التي تصف معيار الأنوثة. والنساء البيض إذ يصبحن سيدات ونساء "حقيقيات"، يضعن أنفسهن في حماية الرجال، أي أنهن بخضوعهن لهذا المعيار يُصبحن كائنات تابعة يتعيّن حمايتها. إذاً، النساء البيض لا يتبوأن مكانة "المرأة" ويستفدن من المزايا الاجتماعية والرمزية الناجمة عنها إلا بوصفهن سيدات، تلك المزايا التي لا يمكن للأميركيات الأفارقة الصبو إليها. مع ذلك، تبقى النساء البيض "قاصرات مسؤولات" ما دمن سيبقين عرضة للعنف وللتمييز بين من هنّ "سيدات" من بينهن، ومن هن لسن كذلك ولا يستطعن

1 Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women's Campaign Against Lynching*, op. cit., p. 164.

٢ المرجع نفسه.

٣ المرجع نفسه.

أن يصبحن سيدات بسبب علاقات الهيمنة. تنطبق الحالة الأخيرة على النساء اللواتي نشطن ضد العبودية[١] أو الفصل العنصري مثلاً، أو اللواتي اتخذن صفّ الدّفاع عن الأميركيين الأفارقة، أو أيضاً اللواتي تعرضن للاغتصاب على يد رجال بيض، وكذلك اللواتي يندرجن داخل رابطة تبعية مع النساء المنتميات إلى الطبقة البيضاء المهيمنة.

يُحدد هذا الآمر الذي يوجب على المرأة أن تصبح هشة ورقيقة ومستباحة وأن تبني كيانها داخل صيرورة الهوية البيضاء هذه الشروط الواجبة التي بمقتضاها يُعترف بها كامرأة، ويُقصي بذلك من دائرة هذا التحديد جميع النساء من الملونات اللواتي يُتركن إذ ذلك مستباحات بالمعنى الدقيق للكلمة. لذلك قام عمل "نادي عصر المرأة"، وهي من أولى وأهم الجمعيات النسوية السوداء التي أُنشئت في بوسطن عام ١٨٩٤، على تسديد الأنظار نحو تواري أعمال العنف المرتكبة بحق النساء السود اللواتي توصد في وجههن مكانة الضحية، ويغدون عرضة لعمليات اغتصاب منهجية تبقى خارج دائرة العقاب[٢]:

> لا نزعم أنه لا يوجد آثمون بين السود، فالنذالة ليست حكراً على عرق بعينه. نقرأ وكلنا غضب خبر الاعتداء الفظيع الذي جرى أخيراً على فتاتين من السود على يد رجال بيض في الجنوب. لا مراء في أن علينا استنكار جميع عمليات القتل التعسفي التي يرتكبها الرجال السود على المعتدين، لكن الأمر لا يتاح لنا. ذلك أنه إن حدث وتلقى هؤلاء المعتدون العقاب الذي يستحقونه، فالأمر سيكون أشبه بمعجزة.[٣]

يمكن القول، من منظور معين، إن صيرورة المرأة صارت الوسط الذي وجد فيه العرق الأبيض الوسائل لتجسدّه. فبدفاعهم عن عرض "نسائهم"، وجد الرجال

---

١ انظر:

Elizabeth Fox-Genovese, *Within the Plantation Household. Black and White Women of the Old South*, University of North Carolina Press, 1988.

٢ انظر في هذا الصدد رواية الكاتبة الأميركية من أصل أفريقي:

Pauline Hopkins, *Contending Forces, 1900*, Oxford University Press, 1991.

٣ من خطاب فلوريدا روفان، ابنة جوزفين روفان، مأخوذة عن:

Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching*, op. cit., p. 108.

بلورة لكينونتهم بوصفها جماعة اجتماعية بإطار طبيعي وهوية عرقية إقصائية. رغم أن "جمعية المرأة الجنوبية للوقاية من القتل التعسفي" لم تشكك في هذا الجهاز العنصري، فإن "التمرد ضد عقلية الفروسية" الذي أطلقته قام على سحب بساط الدّفاع عن النساء البيض من تحت أقدام النسب إلى البطريركية البيضاء كما من تصور للعدالة التي تهيكلها ثقافة المقتصين، فلا يقع هذا الدّفاع إلا على عاتق النساء وحدهن. ظهر أخيراً الوجه الحقيقي للمقتصين، وتعروا كسفاحين قتلة عنصريين. وبذلك، تكون "جمعية المرأة الجنوبية للوقاية من القتل التعسفي"، بهذه البادرة التاريخية، قد عملت على تفكيك الخطاب التمييزي بين الجنسين الذي تعتمد عليه الانتهاكات العنصرية، ملغية أي مبرر لقتل الرجال الأميركيين الأفارقة باسم الاستقامة الجنسية للنساء البيض، أو بالأحرى وبصورة أدق باسم معيار مهيمن للفحولة البيضاء على مر قرون. باتت الانتهاكات، بعدما رفضت النساء البيض حماية فرسانهن المنقذين المزعومين لهن، وما عدن في وضعية مستباحة، على ما هي عليه في حقيقتها، أي أعمالاً بربرية.

مع ذلك، لم يكن الرهان بالنسبة إلى نساء البرجوازية الجنوبية البيض يتمثّل في إلغاء العرق إطلاقاً، وإنما في إنتاج معيار آخر للأنوثة البيضاء، معيار أسهم في تعيين كيفيات جديدة لإنتاج أطر العرق عينه. بكلمات أخرى: لئن كانت النساء الجنوبيات اللواتي ينتمين إلى الطبقة المهيمنة وراء مبادرة خلق شكل غير مسبوق من التذويت السياسي الأنثوي (هن اللواتي أتين بذات نسوية عرقية إلى المشهد السياسي)، فإنهن استمررن في الإسهام في سيرورة التذويت العرقية: "نحن البيض". إذاً، لا ينبغي أن يقودنا التوظيف الخطابي لقضية "الدّفاع عن المرأة" إلى استنتاج سيرورة موضعة للنساء البيض اللواتي بقين ذواتاً غير خالصة في أيدي أيديولوجيا تفوّق العرق الأبيض. نعني بالذوات غير الخالصة، بمفردات أخرى، أنهن في آن ذوات لسياسات "الدّفاع عن العرق" وموضوعات لها.

> بذلك، تكون قوانين الحماية تقنيات محدِّدة للتحكّم في النساء من ذوات الامتياز وبالقدر نفسه لتكثيف هشاشة وانحطاط اللواتي هن في جهة غير المحميات داخل التقسيم الجاري بين الكاشفات والغامقات، وبين

الزوجات والداعرات، وبين الفتيات الحسنات السمعة والسيئات الصيت.[1]

ظلّ مبرر "الدّفاع عن المرأة" لازمة تتردد في المنظومات والأجهزة العنصرية وعرف صياغات تاريخية متعددة طوال القرن العشرين. خضعت هذه الصياغات التاريخية التي عبّرت عن القول السائر "يجب الدّفاع عن المرأة" لبحوث احتلت مضماراً رئيسياً في قلب النظرية والأبستمولوجيا النسوية، وكذلك لدراسات كولونيالية وأخرى خاصة بثيمة التابع. في هذا السياق، وضعت غاياتري س. سبيفاك Gayatri C. Spivak صياغة غدت مشهورة من أجل تعريف ما أسمته مرموزة الإنتاج الإمبريالي للذاتية، وذلك في كتابها *Les subalternes peuvent-elles parler?* [هل يستطيع التابع أن يتكلّم؟]، جاء فيها: "رجال بيض ينقذون نساء ملونات من رجال ملونين"[2]. إن التغيّر الجاري في السياق الاستعماري مقارنةً بالسياق ما بعد العبودي في الولايات المتحدة هو التمييز خارج الإقليم بين نسائـ(نا) ونسائـ(هم)، ومن ذلك الإمكانية الخطابية لإسناد العنف المرتكب على جميع النساء، خاصة النساء من الأهالي، إلى الرجال من الأهالي وحدهم. في هذا الصدد، ندين إلى ليلى أحمد بصورة خاصة تقديمها صياغةً إشكالية، في حالة مصر في المرحلة الاستعمارية، عن هذه اللازمة الخطابية المتمثّلة في الدّفاع عن النساء بوصفها آلية ذات حدين. فمن جهة، تتيح هذه اللازمة "إنقاذ" النساء الأهالي من رجالهم باسم الحضارة وتفوّق العرق الأبيض واحترام المرأة، مانحةً بذلك المشروعية لجميع الانتهاكات المرتكبة على النساء والرجال على حدٍّ سواء، ومن جهة أخرى، تسمح بعرقلة النضالات والحراكات في سبيل اكتساب الحقوق المدنية والوطنية للنساء البيض في المراكز. الواقع أن "الدّفاع" لم يكن معنياً إلا بالنساء اللواتي صُنّفن "أهلاً للاحترام" واللواتي ينأون بأنفسهن عن هذا التصور عن تحرّرٍ يخرج عن المعايير ويُسهم، في نظر حملة لواء البطريركية الإمبراطورية، في محو "الاختلاف بين الجنسين"، فضلاً عن النظر

1 Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, 1995, p. 170.

2 Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler?*, trad. Jérôme Vidal Amsterdam, 1988, Paris, 2009, p. 74.

إليه كعرض لانحطاط العرق الأبيض.[١]

ما زالت إيعازات "الدّفاع عن المرأة" فعّالة في بداية القرن الحادي والعشرين، والحركات النسوية التي تقف في وجهها وتردّ عليها قائلةً: "ليس باسمنا!"[٢] تجد صعوبات في إيصال صوتها. يُسهم في تفاقم هذه الصعوبات واقع الصراع داخل التاريخ السياسي للحركة النسوية، بين اتجاه يُشكل الغالبية ويتسم بأنه مهادن، بل شريك متواطئ في بناء ذات سياسية عنصرية و/ أو قومية، وبين كوكبة تعترض على هذا الخضوع التذويتي للإيعازات الرأسمالية[٣] فضلاً عن الأيديولوجيات الإمبريالية المتجددة. أضف إلى ما سبق ما حدث من تحوّل في القول السائر: "يجب الدّفاع عن المرأة!" فلئن بقيت فئة معينة من النساء أهلاً للحماية فقط وقد حُرمت منها فئات أخرى، فإن هذه العبارة لا تُحدّد في صياغتها تلك إلا قسماً مبتوراً من علاقات السلطة المعاصرة. الواقع أن مجموعة اجتماعية ثالثة تشكلت اليوم تبعاً لسيرورة تمييزية معقدة، هي مجموعة النساء المعترف بهن بوصفهن الضامنات الوحيدات لحمايتهن الخاصة، بل أكثر من ذلك، بوصفهن ذواتاً تقوم على مهمة الدّفاع عن حضارة وعرق أو أمة. يُشكّل تاريخ حضور المرأة في الجيش والوحدات القتالية بصورة خاصة جزءاً من أصول تكوّن هذه الأقلية التجريبية. في هذا السياق، يحضر سجن أبو غريب بوصفه المسرح الأنموذجي لظاهرة كهذه، وهو السجن الذي أُخذت فيه صور مشاهد تعذيب يؤديها جنود وجنديات من الجيش الأميركي بين ٢٠٠٣ و٢٠٠٤. صار يُنظر إلى الجنديات اللواتي فوّضت إليهن سلطة للدفاع الذاتي عن الأمة، ودربن قتالياً على إنتاج هوية أميركية ("نحن، أميركا") موجّهة إلى الإذلال الوحشي لـ"العدو المسلم" وبالقدر نفسه إلى المجتمع الأميركي ذاته، كفاعلات في

---

١ انظر:

Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate,* Yale University Press, 1992 ; également Karima Ramdani," Femmes modernes et de traditions musulmanes. Traduction de la modernité coloniale dans les rhétoriques féministes anticolonialistes", *Comment s'en sortir?,* n° 1, 2015 (revue en ligne: http://commentsensortir.org/numeros/numeros-parus/numero-1/)

2 http://nextgenderat ion.collectifs.net/projects/notinournames/francais.html

٣ انظر:

Nina Power, *La Femme unidimensionnelle,* 2009, trad. Nicolas Vieillescazes, *Les Prairies ordinaires,* Paris, 2010, p. 23 et suivantes.

السياسة الدّفاعية للولايات المتحدة الأميركية. ذوات غير خالصة تجري موضعتها واستدعاؤها بما هي نساء، لكنهن هذه المرّة نساء متحررات (منتميات إلى أمة صار مبدأ المساواة بين الجنسين بالنسبة إليها مبدأ حضارياً معيارياً)، و"نسويات"[١] (على أساس أنهن يجسدن معياراً مهيمناً للأنوثة الرأسمالية البيضاء المعاصرة، وهو معيار في طور التعميم بغية تحديد تخوم جديدة للعرق). تأتي في هذا السياق إشكالية تأنيث المهن الذكورية تقليدياً – منها المهن العسكرية – لتحجب ما يجري واقعياً، وذلك بأن تفترض أن هذا التأنيث اضطلاع ناجح إلى هذا الحد أو ذاك بسياسات المساواة. تُحافظ هذه الآلية الجديدة بالطبع على علاقة اقتباسية مع نص "الدّفاع عن المرأة/ الدّفاع عن العرق"، وإن اتخذت لها تعبيراً غير مسبوق: ما عادت المسألة مسألة الدّفاع عن نسائنا. في المقابل، ما عاد الذهاب للدفاع عن نسائهم أمراً مطروحاً. بات الأمر من الآن فصاعداً يتعلق بإرسال نسائنا لحمايتنا من هؤلاء الرجال، لتمثل النساء بذلك الأسلحة القصوى للهيمنة الحضارية. جاء التعبير الأوضح عن هذا السلاح على لسان الفنان كوكو فوسكو Coco Fusco الذي رأى أن هؤلاء النساء لم يرسلن إلى الجبهة كما لو كان الأمر يتعلق بجنود "مثل بقية الجنود"، وكأنّ إرسالهن ليس سوى تعبير عن سياسات التمييز الإيجابي الموجّه للأقليات الجندرية؛ لقد دربن على إنتاج وتأدية نمط من الأنوثة يفترض به أن يكون السلاح الأكثر نجاعة للتصدي لعدو تجد فيه قيادة الأركان وعن قناعة تامة تجسيداً لنوع من الذكورة المترعة بالتمييز بين الجنسين وقيم الاحتشام والكره للمثلية الجنسية، والبربرية و"اللاإنسانية"[٢]. لقد رأينا

---

١ "اعتراني الذهول، لدى قراءتي رواية الجنرال جانيس كاربينسكي Janis Karpinski [المتعلّقة بما جرى في سجن أبو غريب]، لاكتشاف أنها تنظر إلى نفسها كعضوٍ من جيل كان في طور إحداث 'ثورة نسوية' حقيقية في الجيش". انظر:

Coco Fusco, *Petit manuel de torture à l'usage des femmes-soldats*, 2008, trad. François Cusset, Les Prairies ordinaires, Paris, 2008, p. 75.

٢ انظر بخصوص هذه الإشكالية:

Judith Butler, *Vie précaire*, 2004, traduction Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Amsterdam, Paris, 2005 et Judith Butler, *Ce qui fait une vie*, op. cit.

وبخصوص استخدام الجنسانية، ولا سيما هوس السدومية في ممارسات التعذيب التي لجأ إليها العسكريون الأميركيون، انظر:

Judith Butler, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes (entretiens)*, traduction Jérôme Vidal et Christine Vivier, Amsterdam, Paris, 2005, p. 150 et suivantes.

في مشاهد الإذلال والسدومية (sodomie) والتحرّش بملامسات بذيئة (عبر الاتصال الجسدي والاتصال مع ملابس داخلية أو دماء الحيض) والاغتصاب والتعذيب التي تنهل ممارساتها من شِفرات البورنوغرافيا التجارية وتستخدم "شابات شقراوات"[١] عن كامل وعي ومعرفة كيف يتعلق الأمر بالتعدي على الجسد تعدياً غير فتّاك (كما لو كانت الجنديات أقل "عنفاً")، وبمسّ حرمة السجناء والتطاول على كرامتهم. وما علينا أن نراه أكثر فيها هو تقويض الدّفاعات البدنية للمسجون فضلاً عن الدّفاعات "المعنوية" للشعوب العربية. وبذلك، تُنتج أعمال العنف الجنسي هذه التي ترتكب عن كامل وعي ومعرفة في إطار "تقنيات جندرية"[٢] تنتمي إلى إستراتيجية عسكرية مشفّرة، وهيئةً جديدة للمقتص، هي: المقتصّة. هكذا جرت موضعة الجنديات المعذّبات، بما هنّ ذوات فعلية للدفاع الوطني كجهاز جديد للإخصاء وكتقنية تخدم المعيار المهيمن للفحولة المسيحية والبيضاء والرأسمالية. لقد وسمت التجربة التي طُبّقت ودُرست عن وعي ومعرفة في سجن أبو غريب واقع ثقافة الاقتصاص غير القانوني التي تمارسها الولايات المتحدة في المشهد الدولي.

من خلف عبارة "يجب الدّفاع عن المرأة" التي وسمت ما يقارب القرنين من الانتهاكات التي ذبحَ فيها "فرسانٌ منقذون" رجالاً ملونين باسم الدّفاع عن نسائهم من البيض وعن العرق الأبيض، يطل برأسه قول سائر آخر: "تدافع نساؤنا عنّا... ولسوف يذهبن ليمارسن السدومية على رجالكم باسم الدّفاع عن حضارتنا".

---

١ يستند كوكو فوسكو إلى محاضر الرقيب كايلا ويليامز Kayla Williams التي شاركت في استجوابات مركز الحجز في الموصل. "اصطحب الجنود المسؤولون عن الاستجواب مسجوناً، ثم نزعوا عنه ملابسه، وطلبوا من الرقيب 'السخرية من رجولته' و'الاستهزاء بأعضائه التناسلية' و'تذكيره أنه الآن محط استهزاء بحضور أميركية شقراء'". إضافة إلى الكلام كانت الجنديات يستخدمن أيضاً ملابس مغرية ومواد تجميلية وأحذية بكعوب عالية. كن يستخدمن "أشكالاً متنوعة تنمّ عن سلوك جنسي اعتدائي في قاعات الاستجواب، من مداعبتهن أنفسهن والتعري أمام السجناء إلى اقتحامهم والاتصال معهم". انظر:

Coco Fusco, *Petit manuel de torture à l'usage des femmes-soldats*, op. cit., pp. 61-62.

٢ أستعير هذا التعبير من:

Teresa de lauretis, *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, 1987; dont le premier chapitre a été traduit en français par Marie-Hélène Bourcier dans Teresa de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, La Dispute, Paris, 2007.

٦

الدّفاع الذاتي: السّلطة للشعب!

طيّ صفحة اللاعنف: "سلّح نفسك أو آذِ نفسك"[١]

"منذ اليوم، بات من الضروري أن تحتل بندقية Winchester صدرَ منزل كل أسرة سوداء"، هذه العبارة التي أطلقتها إيدا ويلس عام ١٨٩٢ تُكثّف وحدها الروحَ التي ستخيّم على موجة الحراكات الجديدة.[٢] يمكن القول إن إشكالية الدّفاع الذاتي

١ المقولة لأميري بركة Amiri Baraka، المولود باسم إيفيرت لوروا جونز Everett LeRoi Jones، في مسرحية من فصل واحد تحمل العنوان نفسه. انظر:

Amiri Baraka, *Arm Yourself or Harm Yourself: A Message of Self-Defense to Black Man*, 1967

تحول أميري بركة في أواسط الستينيات إلى واحد من أشهر الشخصيات الفكرية والفنية التي اتخذت موقفاً منتقداً جداً من المواقف الاندماجية والسلمية في الحركة من أجل الحقوق المدنية والمواطنية، وأتى بشعر ثوري يستنهض الهمم نحو العنف الذي عدّه الوسيلة الوحيدة لمكافحة أنماط الظلم التي تمارسها أميركا البيضاء، كما في قصيدته الموسومة Black Art [الفن الأسود] (١٩٦٥)، التي صارت بدورها بيان "الحركة الأدبية لفنون السود". انظر:

Jerry Gafio Watts, *Amiri Baraka: The Politics and Art of Black Intellectual*, New York University Press, New York, 2001.

2 http://www.archive.org/stream/southernhorrors14975gut1497/.txt

المسلح المشروع ضد عنف العنصرية غير المشروع، ودعوة الحراك الذي يأخذ على عاتقه الكفاح ضد منظومة الفصل العنصري إلى حمل السلاح، إنما تشكّلان نواة تاريخ القومية السوداء.

عدد من المثقفين والفنانين والصحافيين المشاركين في حركة نهضة هارلم[١] (Harlem Renaisssance) نشروا مع نهاية العقد الأول وخلال العشرينيات من القرن العشرين مقالات تصبّ في مصلحة الدّفاع الذاتي، معلنين موت العم سام. هنا يرى ماركوس غارفي Marcus Garvey أن علينا أن نعي أن حرباً عنصرية تدور رحاها في البلاد وسائر العالم، وأن على الأميركيين الأفارقة أن يدخلوها يداً واحدة. كتب في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١٩:

> ستستمر جماهير من الرجال البيض في العالم قاطبة في قتل وحرق الزنوج تعسفياً ما دمنا منقسمين. يوم يبدأ الزنوج، في هذه البلاد وسائر العالم، النهوض يداً واحدة، سنرى الرجل الأبيض مذعوراً من العرق الأسود حجم ذعره اليوم من العرق الأصفر الياباني. على الزنوج اليوم، مع أعدادهم البالغة أربعمئة مليون نسمة، أن ينظموا أنفسهم في العالم قاطبة لكي يُلحقوا بمضطهديهم واترلو أخرى خاصة بهم (...) عصفت أخيراً انتفاضات عدة في الولايات المتحدة وإنكلترا، وما إن تنتهي الحرب في سبيل الديموقراطية، فستندلع انتفاضات أخرى ومتزايدة ضد الرجل الأبيض. لذا أفضل ما على الزنوج فعله أينما كانوا هو الاستعداد للردّ على النار بالنار، بنار جحيمية.[٢]

ستسم الحرب العالمية الثانية منعطفاً أكيداً وحاسماً في الولايات المتحدة التي

---

١ نهضة ثقافية امتدت طوال العشرينيات من القرن العشرين. كانت تُعرف خلال تلك المدة باسم "الحركة الزنجية الجديدة"، وقد سُميت بذلك نسبة إلى كتاب آلان لوك Alain Locke المنشور عام ١٩٢٥. اشتملت الحركة على أنماط من التعبير الثقافي للأميركيين الأفارقة في الشمال الشرقي والغرب الأوسط للولايات المتحدة، وهي المناطق الأكثر تأثراً بحركات الهجرة الكبرى للسود، وكان لحيّ هارلم النصيب الأكبر فيها. (م.)

2 Marcus Garvey, *Negro World*, 11 octobre 1919, in Theodore G. Vincent (dir.), *Voices of a Black Nation*, Africa World Press, New Jersey, 1973, p. 139.

في حين قدّمت نفسها في المشهد العالمي كديموقراطية تُحتذى في الصراع ضد الفاشية التي تعصف بأوروبا العجوز، كانت تشهد على أراضيها انتهاكات عنصرية استشرت إلى حد ما عاد يمكن معه صدّها. ارتفع عدد المنتسبين من الجنود الأميركيين الأفارقة والمكسيكيين الموجودين على الجبهات مع اليابان وأوروبا إلى الجمعيات السوداء البارزة، واندلعت حركات العصيان. أدرك قادة "الجمعية الوطنية للنهوض بالملونين" أن ما بعد الحرب سيشكّل منعطفاً حاسماً في الحراك ضد القتل التعسفي وفي سبيل الحقوق المدنية والمواطنية، وأطلقوا حملة بشأن التناقضات التي تلفّ ما أسموه "ديموقراطية جيم كرو"[١] Jim Crow. عام ١٩٤٧ سلّمت "الجمعية الوطنية للنهوض بالملونين" عريضة احتجاجية للأمم المتحدة لاقت صدىً هائلاً. جاء فيها: "لا يقلّ التهديد القادم من روسيا شأناً عن التهديد القادم من مسيسيبي"[٢]. عرف النضال ضد القتل التعسفي صدىً دولياً[٣] وأرخى بثقله على البيت الأبيض، دافعاً الرئيس ترومان Truman إلى الاعتراف بأن مسألة الحقوق المواطنية داخل حدودنا "قد صارت مشكلة ومن مشكلات السياسة العالمية"[٤]. عام ١٩٥٤ صرّح نائب الرئيس الأميركي، ريتشارد نيكسون Richard Nixon، بأن "كل فعل تمييزي (...) يجري على أرض الولايات المتحدة يطاول بضرره أميركا بمقدار الضرر الذي يُحدثه

١ جيم كرو اسمٌ لشخصية سوداء البشرة في أغنية شعبية من عام ١٨٣٠ بعنوان "اقفز يا جيم كرو" [اقفز يا جيم كرو]. الأغنية كاريكاتيرية ساخرة من الأميركيين الأفارقة. صار تعبير "جيم كرو" وصفاً تحقيرياً استُخدم لوصف قوانين الفصل العنصري في ثمانينيات القرن التاسع عشر، في ما بات يُعرف باسم "قوانين جيم كرو". (م.)

2 Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, University of North California Press, 2001, p. 52.

أُرفقت العريضة بتقرير سلّم للأمم المتحدة، وقد كتبته ليزلي بيري Leslie S. Perry عن "الجمعية الوطنية للنهوض بالملونين" وتناقلت الصحافة الدولية مقتطفات منه. للاطلاع على جزء من هذا التقرير، انظر:

Quatrième Internationale, novembre décembre, vol. 8, n° 9: https://www.marxists.org/history/etol/newspape/fi/vol08/no09/perry.html (dernière consultation en juillet 2017).

٣ روبير وايت Robert White واحد من أبرز شخصيات الحراك داخل "الجمعية"، وهو صحافي ومثقف من البشرة البيضاء وأحد رواد نهضة هارلم. نقل النقاش إلى المشهد الدولي بالمفردات الآتية: "يكفينا كدليل أن الولايات المتحدة لم تُطبّق داخل حدودها ما تبشر به في شأن الحرية والديموقراطية" (المرجع نفسه، ص. ٥٢).

٤ المرجع نفسه.

جاسوس يعمل في خدمة بلد أجنبي"[1].

لم تضعف منظومة الفصل العنصري في السنوات اللاحقة داخل السياق الجنوبي، وذلك رغم الانتصارات القانونية التي جرى تحقيقها أخيراً على يد الحركة من أجل الحقوق المدنية والمواطنية في نضالها في سبيل إلغاء الفصل العنصري. فبقيت هذه المنظومة مؤصدة واستمرت أيديولوجيا التفوّق العرقي قائمة، بل شهدت تجدداً مع انبثاق عدد لا يُحصى من الميليشيات المنتمية إلى Ku Klux Klan.[2] وقعت في هذا السياق حادثة كاشفة دُعيت بـ"قضية التقبيل"، ووسمت الولادة الجديدة لسياسة الدّفاع الذاتي. جرت ملابسات هذه الحادثة في مدينة مونرو بكارولينا الشمالية. التاريخ، نهاية تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٨. حكت سيسي سوتون Sissy Sutton، وهي فتاة صغيرة بيضاء بعمر الثامنة، لأمها أنها قبّلت واحداً من صبيين صغيرين أسودين على الخد، وكانت قبل ذلك بأيام قد أمضت ما بعد الظهيرة وهي تلعب معهما ومع أطفال آخرين (كان غالبية الأطفال بيضاً ولم تتجاوز أعمارهم العاشرة). فوراً تحركت الجماهير المسلحة التي حشدتها أسرة الفتاة واتجهت إلى الحي حيث يسكن الصبيان الصغيران، دافيد "فازي" سيمبسون David "Fuzzy" Simpson وجيمس هنوفر ثومبسون James Hanover Thompson – الأول بعمر التاسعة والثاني السابعة – بنية

---

١ المرجع نفسه.

٢ رغم قرار المحكمة العليا التاريخي الصادر عام ١٩٥٤ في قضية "براون ضد مجلس التعليم"، أبقت بعض الولايات الجنوبية على أنظمة الفصل العنصري، مثل ولاية مسيسيبي. كان انتصار حملات مقاطعة الحافلات في مدينة مونتغومري (بولاية ألاباما) مناسبة استغلتها منظمة Ku Klux Klan أو مجموعات منادية بالتفوّق العرقي، لتسيير مظاهرات للبيض واستعراض للعضلات ولتكثيف انتهاكاتها. في تشارلستون بولاية كارولينا الجنوبية، أبلغت الصحافة عن تجمع يضم بين اثني عشر ألفاً وخمسة عشر ألفاً من البيض في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦ (*News and Courier*، ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦)؛ وفي مونرو (كارولينا الشمالية)، بلغت أعداد مظاهرات Ku Klux Klan وممارسات "الصليب المحترق" المئات عام ١٩٥٨. انظر:

Monroe Enquirer, 17 mars 1958.

وردت في:

Timothy B. Tyson, "Introduction", Robert F. Williams, *Negroes With Guns*, Wayne State University Press, 1998.

على الرابط:

http://sonsofmalcolm.blogspot.fr/2007/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html (dernière consultation juillet 2017).

قتلهما وإعدام الأُمّين تعسفياً. تعرض الطفلان في نهاية الأمر إلى الاعتقال بوحشية على يد الشرطة ووُجهت إليهما تهمة الاغتصاب، وتعرضا في السجن لمعاملة سيئة وتوبيخ على مدى أيام، ومُنعا من رؤية عائلتيهما ومن لقاء المحامين الذين بعثت بهم الجمعيات الأميركية الأفريقية بغية الدّفاع عنهما. والأُمّان تعرضتا للاضطهاد: فُصلتا من عملهما في خدمة المنازل وضيّق الخناق عليهما السكان البيض في مدينتهما، وتلقتا تهديدات بالموت من Ku Klux Klan التي أشعلت في الليل مَحرقة بإضرام النار في صلبان كبيرة أمام منزليهما، وجرى إطلاق أعيرة نارية على واجهة المنزل والنوافذ (متسببة في قتل كلب عائلة هنوفر). في ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر، مثل الصبيان أمام قاضٍ رأى في القضية إحدى الآثار المشؤومة لإلغاء الفصل العنصري، ونتيجةً مباشرةً للاختلاط العرقي في المدرسة وللخطر المحيق بالفتيات الصغار البيض. جرت المحاكمة من دون حضور محامي الدّفاع، ومن دون مرافعة حضورية أو مواجهة مع المدعية، وأعلن القاضي أن الصبيين مذنبان بالاعتداء الجنسي وانتهاك الآداب العامة، وحكم عليهما بعقوبة السجن لمدة تمتد حتى عمر الحادي والعشرين على الأقل، وأن يقضياها في سجن للأحداث مخصص للسود ("مدرسة موريسون لتأهيل الزنوج").

كانت الشعبة المحلية لـ"الجمعية الوطنية للنهوض بالملونين" في مونرو على حافة الانحلال، إذ لم تعد تضم في صفوفها سوى عشرة أعضاء. وبينما تلفظ أنفاسها الأخيرة، انتخبت قبل عامين من "قضية التقبيل" رئيساً جديداً هو روبير ف. ويليامز Robert F. Williams، الناشط الشيوعي الذي لم يقتصر تجديده في الجمعية على زيادة عدد المجندين إلى مئتي عضو في سنة واحدة (الأكثرية تنتمي إلى الطبقة العمالية لا الطبقة المتوسطة أو المثقّفة كما جرت عادة الجمعية على تجنيد أعضائها)، بل أدخل تغييراً جذرياً في فلسفة الجمعية وسياستها. يتحدر روبير ف. ويليامز من أسرة انخرطت منذ أجيال في الحرب ضد العنصرية الجنوبية وميليشيات التفوق العرقي. أضف إلى ذلك انتماءه إلى كيان المارينز ومشاركته في الحرب العالمية الثانية، الأمر الذي أكسبه تكويناً ممتازاً في التعامل مع الأسلحة.[1] كانت شخصية ويليامز في طريقها أن تكون شخصية رمزية مهمة في الحراك الأميركي الأفريقي، مع بعض الغموض المثير للجدل، محولاً الشعبة المحلية

1 http://sonsofmalcolm.blogspot.fr/2007/06/special-robert-f-williams-series-part-2.html

للجمعية إلى "وحدة قتالية"[1] حقيقية ومؤلّفة بصورة رئيسية من محاربين قدامى ذوي خبرة[2] وعازمين على وضع حدّ للظلم العرقي ولـ"الإمبراطورية الخفية" (المصطلح الذي كانت Ku Klux Klan تشير به إلى نفسها خلال ولادتها الثانية).[3]

رفض قادة الجمعية الوطنيون الانخراط في ما أسموه "القضية الجنسية"[4] الأمر الذي لم ينطبق على روبير ف. ويليامز الذي أسس في نيويورك لجنة لمكافحة الظلم العرقي، وأعطى لـ"قضية التقبيل" حجم فضيحة دولية، ووضع حيز التنفيذ إستراتيجيةً تقوم على نشر القضية على الرأي العام بالاستعانة باللجان المتشكّلة في أوروبا بصورة خاصة، والمستنفرة مسبقاً في الصراع ضد القتل التعسفي. تمثّل هدفه من ذلك في إطلاق سراح الطّفلَين بالإضافة إلى ممارسة الضغط على الجمعية التي بدت غير مبالية

1 Julian Mayfield, "Challenge to Negro Leadership: The Case of Robert Williams", *Commentaire*, avril 1961, p. 298.
وورد في كتاب تيموثي تيزون Timothy Tyson، المرجع نفسه.

٢ بيني مونتغومري Bennie Montgomery، صديق الطفولة لـويليامز ومحارب قديم مثله. قتل صاحب عمله الأبيض بعد مشادة كلامية لرفض الأخير منح مونتغومري أجره الأسبوعي. استطاع مونتغومري الإفلات من "كو كلوس كلان" لكن الشرطة اعتقلته وحوكم بتهمة القتل ثم أعدم في غرفة الغاز في السجن المركزي في رالي Raleigh. بينما كان جثمانه في طريقه إلى مونرو لإعادته إلى عائلته من أجل مراسم الجنازة، أبلغت "كو كلوس كلان" أن الجثمان بات يخصّها الآن وستأتي لأخذه وعرضه في شوارع المدينة. حينئذ، قرر عدد من الناشطين السود من المحاربين القدامى في معظمهم، ومعهم ويليامز، تنظيم أنفسهم وانتظار موكب المنظمة القاتل أمام صالة المراسم ومسلحين بالبنادق، ما دفع رجال الميليشيات إلى الفرار. انضم لاحقاً ويليامز ورفاقه إلى جمعية "البندقية الوطنية"، وهي جمعية مثيرة للجدل، فتحت أبوابها أمام جنود الاحتياط المخضرمين وسمحت لهم بالتدرّب على السلاح.

٣ ذاع التمييز بين مرحلتين مرت بهما منظمة Ku Klux Klan: تمتد الأولى، التأسيسية، من ١٨٦٥ إلى ١٨٧٧ (التاريخ الذي حظرت فيه وحلّت محلها مجموعات أخرى منادية أيضاً بالعرق المتفوق، مثل "العصبة البيضاء")، ثم عادت وانتعشت بصورة أساسية مع النجاح الذي حققه فيلم *The Birth of the Nation* [ولادة أمّة] (للمخرج دافيد وارك غريفيث David Wark Griffith، وعُرض عام ١٩١٥) والذي يستمد حوادثه من رواية توماس ديكسون Thomas Dixon (*The Clansman* [الكلانسمان]، ١٩٠٦). عرفت "المنظمة" في المرحلة الثانية نجاحاً كبيراً (مدعيةً أنها تضم بين صفوفها عشرة ملايين عضو عام ١٩٢٤) وتلقت دعماً ضمنياً من واشنطن، ومع ذلك ستُحظر من جديد عام ١٩٢٨. بعد الحرب العالمية الثانية حاولت المنظمة أن تستعيد قاعدتها، لكن تأثيرها بات محصوراً انطلاقاً من هذا التاريخ داخل الولايات الجنوبية.

٤ ولا سيما روي ويلكنز Roy Wilkins، من قادة "الجمعية" المناهضين للشيوعية، وسيصير من أبرز الشخصيات المعارضة لـ"حركة القوة السوداء".

بمصيرهما. تأهبت الصحافة الدولية وحشدت إمكاناتها، لكنّ ما حوّل "التقبيل" إلى رمز هي الصورة التي التقطتها جويس إيغينتون Joyce Egginton، الصحافية الإنكليزية التي تعمل لدى *London New Chronicle*. تنكّرت الصحفية بعاملة اجتماعية وتسللت مع كاميرتها إلى السجن الذي يُحتجز فيه الصبيّان والتقطت صورة سترافق التقرير المنشور على الصفحة الأولى في ١٥ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٨. تظهر على الصورة الحالة المزرية التي يعاني منها الطفلان، وقد تصدّرها العنوان: "لماذا؟" تناقلت صحف أوروبية الصورة، ونشأت لجنة دولية للدفاع عن ثومبسون وسامبسون وأطلقت حملة رأي عام للتنديد بالعنف العنصري في الولايات المتحدة وأرسلت آلاف رسائل السخط والاستنكار إلى واشنطن.

هكذا، أدخل روبير ويليامز تغييرين إستراتيجيين في "قضية التقبيل" كان من شأنهما أن وسما منعطفاً في تاريخ الكفاح ضد منظومة الفصل العنصري. يرتبط التغيير الأول بسياق الحركات المطالبة بإنهاء الاستعمار، إذ سمح التنديد المنهجي بالسياسة العنصرية الأميركية بإدراك نزعة الفصل العنصري كجزء لا يتجزأ من الإمبريالية والانتهاكات المرتكبة ضد الأقلية السوداء كاستعمار داخلي. هكذا، صار "التقبيل" رمز النضال ضد بربرية أميركا البيضاء. يأتي التغيير الثاني على النقيض من سجل العاطفة والشفقة، ذلك أن "التقبيل" شكّلت حدثاً رئيسياً بلبل وخلخل قيادة وإستراتيجية المقاومة السلمية في قلب الحراك من أجل الحقوق المدنية. ففي وقت كانت عمليات القتل واغتصاب الأطفال أو الراشدين من السود مستمرة في كارولينا الجنوبية أو في الولايات الجنوبية المجاورة، كانت المقاومة المسلّحة تعمل على تنظيم نفسها. وكان الموقف الذي تبناه وربير ف. ويليامز والمتمثّل في رؤيته الانتقال إلى الدّفاع الذاتي المسلح بوصفه إستراتيجيةَ النجاة الوحيدة في الحرب ضد التفوق العرقي الأبيض وجناحه المسلّح المتمثّل في Ku Klux Klan موقفاً أقلوياً على نطاق المنظمات السوداء الكبرى. ستكلفه هذه الدعوة إلى الدّفاع الذاتي المسلح، بالإضافة إلى وصفه معارضاً لمارتن لوثر كينغ Martin Luther King، إبعاد الجمعية له عام ١٩٥٩ واضطهاد "مكتب التحقيقات الفيدرالي" له.[1] بعد اتهامها بالعمل للشيوعيين، أطلقت الجمعية سياسة حقة مناهضة

---

١ بعد اتهامه بالخطف، صُنّف ويليامز مجرماً خطيراً وأُجبر على النفي في كوبا عام ١٩٦١، ومكث

للشيوعية استهدفت الناشطين المناوئين للإمبريالية، وعلى رأسهم ويليامز، في محاولة منها لرد التهمة عنها. غير أن ويليامز مضى في طريق الشهرة بدعم من ويليام إدوار دو بوا[1] W. E. D. Du Bois رغم النبذ الذي لحق به، ليصير شخصية فكرية وسياسية رئيسية في حراك السود والمبادر في الدعوة إلى فلسفة سياسية للدفاع الذاتي الشيوعي ستتجسد في الدعوة إلى "القوة السوداء" (Black Power) بعد سنوات لاحقة.

إذاً، يمكن النظر إلى "قضية التقبيل"، على خطى المكارثية، كعرَض لبروباغندا وسياسة معادية للشيوعيين الذين فضلاً عن استخدام الصحافة الجنوبية لهم كذريعة

فيها مع عائلته لأربع سنوات. من منفاه، سيطوّر ويليامز أممية سوداء تعدّ العدة من أجل ثورة عالمية تجمع بين القومية السوداء ومناهضة الإمبريالية. وأنشأ في هافانا محطة إذاعية، راديو Free Dixie، استمر بثّها من ١٩٦١ إلى ١٩٦٥. وكان يبثّ من المحطة، بالإضافة إلى الموسيقا، الخطابات التي سيدعو فيها إلى العصيان، ولا سيما خلال انتفاضات واطس Watts. ما زال ويليامز مرجعيةً تُلهم التيارات الثورية في الولايات المتحدة، خاصة "حركة العمل الثوري" (RAM) التي أنشأها عام ١٩٦١ في ولاية أوهايو طلبة أعضاء في المنظمات المناضلة في سبيل الحقوق المواطنية، بينهم: دونالد فريمان Donald Freeman، وماكس ستانفورد Max Stanford، وواندا مارشال Wanda Marshall، وهؤلاء سيترأسون صحيفتي *Black America* و *RAM Speaks*. تركّز نشاط هؤلاء في الجامعات. في فيسك Fisk مثلاً، نظمت "حركة العمل الثوري" سنة ١٩٦٤ أول مؤتمرٍ للطلاب الأميركيين الأفارقة في موضوع القومية السوداء. وطبع إنتاجهم النظري بأثره عقولاً كثيرة، مثل بوبي سيل Bobby Seale (سيصير شخصية من شخصيات "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي")، من بين آخرين. انظر:

Robin D. G. Kelley et Betsy Esch, "Black Like Mao: Red China and Black Revolution", in Manning Marable (dir.), *The New Black Renaissance. The Souls Anthology of Critical African-American Studies*, 2005, Routledge, 2016, p. 39 et suivantes.

١ يتماشى موقف دو بوا Du Bois في الدفاع عن النفس مع الموقف الذي دافعت عنه إيدا ويلس. عام ١٩٠٦، عندما نزل السكان البيض إلى شوارع أتلانتا، كتب دو بوا: "لو أن الجماهير البيضاء توقفت في الحرم الجامعي حيث كنت أعيش مع عائلتي، ما ترددت لو لثانية في تفجير أحشائهم ورميها على العشب" (نقلاً عن: Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie*. Robert F. Williams &, *the Roots of Black Power*, op. cit., p. 211.) عام ١٩٦١، وبمبادرة من روبير ف. ويليامز، وقّع دو بوا على هذا الإعلان: "Cuba. A Declaration of Conscience by Afro-Americans" [كوبا. إعلان وعي من أميركيين أفارقة]، الذي جاء فيه: "لأننا شهدنا الاضطهاد وعانينا منه أكثر من أي أميركي آخر، ولأننا في كفاح دائم ضد الطغيان من أجل تحريرنا، من حقنا ومن واجبنا، نحن الأميركيين الأفارقة، أن نرفع الصوت عالياً للاحتجاج وصدّ قوى الاضطهاد التي تسعى إلى سحق شعب حرّ تربطنا به صلات الدم ونتقاسم معه إرثاً مشتركاً" (المرجع نفسه، ص. ٢٤٢). نُشر الإعلان في الصحافة، وكان من الموقعين عليه خاصة: أميري بركة، وجوليان مايفيلد Julien Mayfield، ومايا أنجيلو Maya Angelou، ودو بوا مع شريكته شيرلي غراهام Shirley Graham.

أرادت بها مواجهة الحراك الدولي أحدثوا انقساماً وفاقموا الخلافات داخل الحركة الأميركية الأفريقية التي تناضل من أجل الحقوق المدنية، لتصبح مسألة اللجوء إلى العنف كإستراتيجية سياسية وطنية محط نزاع مع القيادات الرئيسية للجمعيات السوداء التي راحت تتهم الناشطين والمثقفين الداعين للدفاع الذاتي المسلح بالتعامل مع الشيوعية، مفضّلةً على الدّفاع الذاتي سياسة اندماجية للأقليات العرقية. دأبت هذه الجمعيات على النأي بنفسها عن أي تحالف للنضال ضد الإمبريالية وفك ارتباطها وتحالفها مع الحركات الثورية التحررية والمطالِبة بإنهاء الاستعمار على نطاق دولي.

في ١٣ شباط/ فبراير ١٩٥٩، أُطلق سراح دافيد سامبسون وجيمس ثومبسون – إطلاق سراح مشروط[1] – بفضل نضال روبير ف. ويليامز و"لجنة الكفاح ضد الظلم العرقي". عام ١٩٦٢ نشر ويليامز من منفاه في كوبا كتاباً بعنوان *Negroes With Gun* [زنوج مع أسلحة] فصّل فيه أطروحاته بشأن الدّفاع الذاتي المسلّح إضافة إلى مواقفه الفلسفية المتعلقة بالدّفاع الذاتي ومنظوره المتعارض مع إستراتيجية الفعل المباشر غير العنيف، واصفاً بأسلوب جذاب بعض مشاهد الاشتباك في الحرب العرقية التي دارت في الولايات الجنوبية. في حزيران/ يونيو ١٩٦١ وخلال واحدة من التجمعات الكثيرة حول المسبح البلدي في مونرو، الممنوعة على السود، أطلق رجال بيض مسلحون أعيرة نارية على بعض الناشطين. حاول ويليامز وناشطون آخرون من الجمعية تقديم شكوى مراراً، وكل مرة كان رئيس شرطة مونرو يؤكد أنه لم يرَ ولم يسمع شيئاً.[2] تكرر

---

١ منح مفوّض "مجلس الإصلاحيات والتأهيل" إطلاق سراح مشروط للطفلين في ٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٩، وأكّد، بعد التذكير بصدور حكم بإدانتهما، وجوبَ ألا يكون سلوكهما، ولذا يجب ألا يكون سلوكهما "غير مهذب أو أن يعصيا أولياء أمورهم أو يتمردا عليهما". بالإضافة إلى أن هذا الإفراج جاء في واقع الأمر بمنزلة إطلاق سراح مشروط بمراقبة اجتماعية "مدى الحياة"، فإنه توجّه أيضاً إلى أمّي الطفلين اللتين حُمّلتا المسؤولية عن "الأخطاء" التي سُجن ابناهما بسببها. "لا ينبغي للأسر أن تهمل الصبيَّين وعليها أن توفر لهما الحماية والمساعدة والرعاية الكافية". كما رأى أن إقامتهما في المركز الإصلاحي أتاحت لهما إحراز التقدم وتحسين سلوكهما وأن على الأسر الآن أن تتابع هذه المسيرة وتأخذ دور المركز. انظر:

Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*, op. cit., p. 125.

أخيراً أُفرج عن الطفلين بعد أكثر من شهر، مع التعليق التالي من المفوّض: "كلي أمل أن تتحمّل أمّا هذين الولدين مسؤوليتهما بوصفهما أمهات" (المرجع نفسه، ص. ١٣٥).

٢ تتكرر هذه الحالة في الروايات جميعها: يجري أولاً إنكار الهجوم الابتدائي، لكي يظهر الدفاع

هذا الموقف في كل مرة تعرض فيها الناشطون والناس السود للعنف. إن من شأن هذه الحكاية أن تظهر إستراتيجية الإنكار التي انتهجتها السلطات البيضاء، وتسلط الضوء على رفض التدخل الذي أخذ صيغة "دعه يفعل" وشكّل على أرض الواقع، بصورة متناقضة، نوعاً من التدخل المباشر غير العنيف للشرطة أتاح وصف أفعال الدّفاع الذاتي للناشطين والجمعيات السوداء كأفعال في أصل العدوان الابتدائي. ينقل ويليامز في كتابه صرخات الكراهية التي سمعها آنذاك: "اقتلوا هؤلاء الزنوج! اقتلوهم! صبّوا عليهم البنزين! أحرقوا هؤلاء الزنوج!" في ذلك اليوم، لم يجد ويليامز والناشطون أمام هذا العويل الصادر عن الجمهور المجتمِع وأمام احتمال قتلهم سوى الالتجاء إلى سياراتهم وإشهار البنادق.

يتابع ويليامز فيقول:

> ما كان يجهله هؤلاء هو أننا كنّا نمتلك أسلحة؛ يجيز قانون ولاية كارولينا الشمالية نقل الأسلحة في السيارة بشرط إظهارها. كان في حوزتي مسدسان وبندقية. وما إن رفع الآخر ذراعه لضربي، حتى أخرجت المسدس النظامي عيار ٤٥ وصوبته نحو وجهه مباشرة، من دون أن أنبس ببنت شفة. نظر إلى المسدس وهمّ بالابتعاد بصمت. أطلق أحد المجتمعين عياراً نارياً من مسدسه وأخذ الجمهور بإطلاق صيحات هستيرية: "اقتلوا الزنوج! اقتلوهم! بللوهم بالبنزين!" أخذ بعض الرعاع يلقي الحجارة على سقف سيارتي حين فتحت الباب ونزلت منها ووقفت أمامهم وفي يدي بندقية قصيرة إيطالية.[1]

إن موقف ويليامز موقف فلسفي كلاسيكي في ما يتعلق بالحق في الدّفاع الذاتي. فهو يرى في حقيقة الأمر أن إخفاق الدولة الفيدرالية في تطبيق التعديل الرابع عشر من دستور الولايات المتحدة وما لحق به من استخفاف في كارولينا الشمالية،[2] إنما

كهجوم أصلي.

1 Robert F. Williams, *Des Nègres avec des fusils*, in *La Révolution aux États-Unis*, Maspero, Paris, (version originale publiée en 1962), trad. Guillaume Carle, pp. 153-154.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٦٤.

هو إخفاق عن سابق إصرار. زد على ذلك أن محاكم هذه الدولة تركت من دون عقاب انتهاكات ناشطي "كو كلوكس كلاين"، شأنها شأن الانتهاكات التي ارتكبتها الميليشيات العنصرية الأخرى والداعمون لها من السكان، ما يفقد هذه المحاكم شرعيةَ تطبيق العدالة. بعبارة أخرى: العنف الذي يمارسه البيض قانوني لكن غير مشروع، في حين أن العنف الذي يردّ به السود غير قانوني لكن مشروع. وكما يكتب ويليامز: "يمنع القانون في المجتمع المتحضر الأقوياء من استغلال الضعفاء. لكنّ المجتمع الجنوبي ليس متحضّراً، بل مجتمع غابة، وإنما نحن مرغمون في مثل هذه الحالة على الاحتكام إلى قانون الغاب"[١].

يوصي ويليامز باللجوء إلى الدّفاع الذاتي بسبب غياب عدالة تُنصف السود في أميركا. بعبارة أدق: العدالة فيها عدالة بيضاء تجعل السود عرضة لموت محقق، عدا أن اغتيالات السود تبقى دون عقاب، وتجري فوق ذلك بتواطؤ القضاء وعجز الشرطة عن حماية السكان السود.[٢] بل أسوأ من ذلك: تُسلم الشرطة الضحايا لقاتليهم عن طيب خاطر. الدّفاع عن النفس هو الحصن الأخير المتاح أمام السود ليدافعوا عن حياتهم، بل هو الحصن الذي يدافعون به عن إنسانيتهم.[٣]

لا شك في أن الفلسفة التي صاغها ويليامز تستأنف بعض الثيمات الكلاسيكية من الفلسفات التعاقدية، لكنها تفصل الدّفاع الذاتي عن تراث النزعة الفردية التملّكية عبر فك الرابطة بين مفهوم الدّفاع الذاتي وفكرة الدّفاع عن النفس مفهوماً كخاصية من خواص الفرد وممتلكاته. ذلك أن الدّفاع عن النفس من منظور ويليامز لا يتأسس على ذات حقوقية سابقة عليه، ولا يستند إلى فرد وهبته الطبيعة حقاً مشروعاً في الحفاظ على النفس والقضاء. لئن كانت هذه الذات موجودة، فلأنها تقع وتحدث داخل هذه الصيرورة الموجّهة من أجل أن تنفد بجلدها.

يجيب ويليامز الذين اتهموه بتبجيل العنف وبلعب لعبة سلطات الفصل العنصري في إثارة الاضطهاد بأن الدّفاع الذاتي ليس "حباً للعنف" بل "عشقاً للعدالة"[٤]. بهذا

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٧٠.
٢ المرجع نفسه.
٣ المرجع نفسه، ص. ٢١٦.
٤ المرجع نفسه، ص. ٦٦.

المعنى، ليس ثمة تعارض عنده بين إستراتيجية الدّفاع الذاتي و"التكتيك اللاعنفي"[1]، فالدّفاع الذاتي تشرع أبوابه عندما يصل اللاعنف إلى نقطة حرجة حيث ينقلب الإصرار على هذا التكتيك إلى انتحار.[2] كان رفض ويليامز لأداء قسم اللاعنف رفضاً قاطعاً، هذا القسم الذي يحظر على الناشطين الدّفاع عن أنفسهم أمام الاعتداءات والانتهاكات الممارسة، بدعوى أن ذلك سيكون بمكانة استخدام للعنف في وجه العنف، ما سيؤدي إلى تفاقم القمع.

نصل هنا إلى قلب النقاش بشأن العنف واللاعنف ومشكلة عدوى عنف المهيمِنين التي تصيب المهيمن عليهم. حجتان تردان في سياق الرفض الشائع لاستخدام العنف: إما باسم فعل محاكاة من شأنه أن يُحوّل المهيمن عليهم إلى مهيمنين، وإما باسم خطر إسهاب في رد الفعل من شأنه أن يزيد عنف المهيمنين عشرة أضعاف لا أن يقود إلى إيقافه. يرى روبير ف. ويليامز أن هذا النقاش أيديولوجي وليس سوى طريقة من طرق تجريد المهيمن عليهم من السلاح، ما يفسّر معارضته المحتدمة لإستراتيجية تتخذ من اللاعنف مبدأ لها. يتبنى ويليامز في كتابه تعريفاً للعنف ذا طابع ماركسي، أي بوصفه مولّداً للتاريخ، وبتحديد أكبر بوصفه مبدأً للتاريخية نفسها وللتغيير الاجتماعي. ويرى أن من الممكن، بلا شك، إيجاد توليفة نافعة للاعنف والدّفاع الذاتي معاً، لكن العنف هو القادر وحده على "حرف عنصر من الحياة الاجتماعية على هذا القدر من الأساسية عن مساره، وهو العنصر المتمثّل في القمع العرقي"[3]. عنده أنّ إستراتيجية العنف الدّفاعي أشبه بدينامية تمرّدية من شأنها وحدها أن تغيّر موازين القوى في العلاقات تغييراً عميقاً. قد تحصد إستراتيجية اللاعنف مكاسب مثل الاختلاط بين الأعراق في وسائل النقل العامة لكنها لن تقدر على إسقاط المنظومة العنصرية أو العنف الاجتماعي والاقتصادي الذي تضمن إعادة إنتاجه باستمرار.[4] خلاصة القول: يرى ويليامز أن استخدام العنف من طرف الحركة المطالبة بالحقوق المدنية يتيح لها أن تتخذ موقعاً

---

١ المرجع نفسه، ص. ٢٢٠.
٢ المرجع نفسه.
٣ المرجع نفسه، ص. ٢٠٩.
٤ "قد تكون مقاطعة حافلات مونتغومري من أنجح الأفعال السلمية البحت. لكن علينا ألا ننسى أننا في هذه المدينة، حيث يركب السود في مقدمة الحافلة، نرى سوداً آخرين يموتون من الجوع. الانتصار الذي تسمح به المقاطعة لم يكن يوماً انتصاراً مطلقاً" (المرجع نفسه، ص. ٢١٦).

مركزياً داخل الصراع وأن تعلن الحرب على من يدافع عن امتيازاته عبر الهجوم على من يدافع عن حياته وحريته. لذا، يقدّم ويليامز نفسه كأممي وليس كممثل عن القومية السوداء، والمسألة عنده تتمثّل في الدّفاع عن العدالة الكونية ولا تنحصر في الدّفاع عن أمة بعينها.[1] في تلك اللحظة بالتحديد، بينما كان ويليامز يكتب هذه الأسطر من كوبا، كان فرانز فانون Frantz Fanon يعدّ، من مكان إقامته في المستشفى في الجزائر ثم نيويورك، فلسفته في الفعل العنيف، مدفوعاً بإلحاح كفاحات التحرر الوطني، فضلاً عن خطر الموت الوشيك.

"الفهود السود": الدّفاع الذاتي بوصفه ثورة سياسية

تُمثّل نصوص روبير ف. ويليامز المصادر النظرية الرئيسية لـ"حزب الفهود السود للدفاع الذاتي". انتشرت هذه النصوص على نطاق واسع وذاعت وترجمت إلى لغات أخرى في الستينيات. احتلت شخصيته مكانة بارزة في الحركة الشيوعية في الولايات المتحدة،[2] وأصبح أحد المفكرين المنظرين للدفاع الذاتي المسلّح، ليعظم تأثيره ويطبع المنعطف الذي اتخذته الحركة من أجل الحقوق المدنية لمصلحة التخلي عن اللاعنف. هكذا، كانت سنوات الستينيات موسومة بالاستخدام الصريح للفعل المباشر العنيف، وبصورة خاصة بظهور سيميائية للأجساد المناضلة بالتوازي مع انبثاق نمط تذويت سياسي مقترن بها. لم تنحصر هذه السيميائية داخل حدود الحركة السوداء، بل تختطها لتشمل حركات أخرى. كان من الآثار المباشرة للاعتداء بأعيرة نارية الذي وقع بعد سنوات من "قضية التقبيل" على ناشط شاب، جيمس ميريديث James Meredith، بينما كان يقوم بمسيرة سلمية ضد الخوف (اختارها تظاهرة من دون سلاح أو حماية) في مسيسيبي في حزيران/ يونيو ١٩٦٦، أن حسمت مسألة التخلي النهائي عن إستراتيجية المقاومة اللاعنفية التي كان ينادي بها القس مارتن لوثر كينغ.

---

١ مرجعيات ويليامز في هذا الدفاع هي: الكفاح ضد مذابح البوغروم النازية والمعادية للسامية، وكفاح الفيتناميين ضد الإمبريالية، وكفاح الأمم الأفريقية ضد النزعة الاستعمارية، وكفاح كوبا.

٢ بعد نفيه إلى كوبا، غادرها ويليامز باتجاه الصين بدعوة من ماو تسي تونغ.

ترتب على عدد من قيادات الحركات الملتزمة بالنضال في سبيل نيل الحقوق المدنية والمواطنية،[1] إثر هذا الاعتداء، أن تقرر كيفية مواصلة المسيرة. استؤنفت المسيرة وقد جمعت الآلاف من الأشخاص، وفي مقدمتهم ستوكلي كارمايكل Stockely Carmichael، العضو في "لجنة التنسيق اللاعنفية للطلاب" الذي أَطلق حينئذ دعوته التاريخية إلى "القوة السوداء"[2]. شكّلت هذه المسيرة، بعيداً من الاختصامات بين الحركات المختلفة، المسرح التاريخي حيث سيتعارض من الآن فصاعداً منطقان سياسيان في خصوص العنف معارضةً مفتوحة. وقد أظهرت الدراسات الحديثة حول تاريخ حركة الحقوق المدنية بوضوح أن المعارضة بين إستراتيجية للّاعنف (النشط)، وبين إستراتيجية العنف (الدّفاعي)، التي جرت العادة على إرجاعها إلى عام ١٩٦٦، تنتمي إلى رؤية بالغة التبسيط. فمن الجدير بالذكر، على سبيل المثال، أن مارتن لوثر كينغ لم يكن يعارض استخدام العنف الدّفاعي - الدّفاع المسلح بالمعنى الدقيق للمصطلح - وإنما لم يكن يقبل، في ذاك اليوم من حزيران/ يونيو ١٩٦٦، أن يتظاهر الناشطون مع إشهارهم أسلحتهم، معتبراً أنهم بذلك يعرضون الآخرين للخطر ويمنحون الشرطة "إجازة للقتل"[3].

إن المعارضة التي تشكّلت ضد كينغ، ولا سيما مع ظهور "أمة الإسلام"، كانت قد تبلورت حول هذه النقطة بالتحديد. يرى مالكولم إكس Malcolm X أن فلسفة اللاعنف التي نادى بها كينغ أقرب إلى تحريم يُجرّد الفرد من سلاحه، وهو تحريم يقوم على القول للسود: "لا تدافعوا عن أنفسكم ضد البيض". يشرح مالكولم إكس

---

١ ممثّلة في هذه الجمعيات: "لجنة التنسيق اللاعنفية للطلاب" (SNCC) التي تأسست عام ١٩٦٠ ويمثّلها ستوكلي كارمايكل، و"مؤتمر القيادة المسيحية الجنوبية" (SCLC)، و"حزب الحرية الديموقراطي في مسيسيبي" (MFDP) الذي يُمثّله مارتن لوثر كينغ، و"مؤتمر المساواة العرقية" (CORE) وهي حركة متعددة الأعراق تأسست عام ١٩٤٧ ويُمثلها فلويد ماكيسيك Floyd McKissick وجيمس فارمر James Farmer، و"اللجنة الطبية لحقوق الإنسان" (MCHR)، وأخيراً "الشمامسة للدفاع والعدالة" المثيرة للجدل، وهي مجموعة مسلحة للدفاع الذاتي نشأت عام ١٩٦٤ في لويزيانا بهدف حماية الناشطين، وبخاصة ناشطو "مؤتمر المساواة العرقية"، ضد منظمة Ku Klux Klan، وستؤمن أيضاً حماية المواكب.

٢ "إنّ ما سنبدأ قوله الآن لهوَ القوة السوداء".

٣ انظر في هذا الصدد:

Christopher B. Strain, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*, University of Georgia Press, 2005, p. 116.

كيف أن هذا الإيعاز باللاعنف لا يتعلق في الواقع بالعلاقات بين السود أنفسهم، بل يقتصر على العلاقات بين–العرقية فقط. فكينغ لا يقول: "لا تكونوا عنيفين مع بعضكم بعضاً". مع ذلك، يرى مالكولم إكس أن هذا الإيعاز باللاعنف هو الإيعاز الوحيد المسموح به سياسياً، لأن من شأنه أن يُسفر عن بناء كيان واحد وتضامني بين السود. وليس من قبيل المصادفة، في رأي مالكولم إكس، أن يكون القس كينغ هو المحاور الوحيد الذي رآه البيض أهلاً للاحترام، وأن تنفرد حركته بتلقي الدعم منهم فضلاً عن التمويل. ذلك أن كينغ عندما طلب من السود ألا يدافعوا عن أنفسهم

> يكون بذلك أفضل سلاح حصل عليه البيض الذين يريدون تعذيب السود بوحشية. الآن، بسبب كينغ، ولأنه وعظ السود بهذه الفلسفة الغبية، هم لا يستطيعون الدّفاع عن أنفسهم عندما يريد البيض مهاجمتهم: ليس من المفترض بكم القتال، أو ليس من المفترض بكم الدّفاع عن أنفسكم![1]

جملة القول: إن اللاعنف فلسفة ينبغي فهمها وإدراجها ضمن إطار مبدأ إيتيقي–سياسي داخلي لمجموعات الحراك، وبوصفه كذلك، فهو كيفية تذويتية سياسية لا معنى آخر لها سوى رعاية هوية جمعية في طور التشكّل، وليست ممارسة من ممارسات المقاومة أو القتال.

أدى تحييد القس كينغ لمصلحة الأطروحات التي جاء بها روبير ف. ويليامز وستوكلي كارمايكل وإيليا محمد Elijah Muhammad ومالكولم إكس الذي كانت وفاته عام ١٩٦٥ بمنزلة صدمة كبيرة إلى ظهور جيل جديد من الناشطين العازمين على الانتقال إلى العنف الدّفاعي. الرهان الآخر في هذه الأزمة التي عرفتها الحركة[2] تمثّل في شكل آخر من الصراع بين أنماط مختلفة من انخراط "الجسد المناضل" وتعريف جديد لسيميائية الأجساد المنتفضة.

فالذوات التي تبنّت اللاعنف لم تكن سلبية، ذلك أنها أدخلت أجسادها في الصراع

---

1 Malcolm X avec Kenneth B. Clark, in *James Baldwin, Malcolm X, Martin Luther King. Nous les Nègres*, 1963 (trad. française 1965, Maspero), Paris, La Découverte, 2007, p. 67.

٢ في ١٩٦٥، تزامن موت مالكولم إكس مع اندلاع انتفاضات واطس والنقاشات في شأن إستراتيجية اللجوء إلى العنف.

والمواجهة في سبيل دفاعها عن أنفسها وحقوقها، الأمر الذي كان يقتضي منها قوة تحمّل هائلة. يؤدي الجسد نمطاً من المقاومة يقوم شرط إمكانه على إنكارٍ مطلق للذات وعلى مقاومة لا محدودة ونسيانٍ للذات (النسيان الذي يُترجَم بعدم الإتيان بأي رد فعل). تلك هي الشروط الثلاثة التي اعتزم الناشطون الانطلاق منها ليجعلوا من أجسادهم غشاءً رقيقاً ترتسم عليه أدران العنف العدواني. إن من شأن هذا الارتسام أن يُبرز بلا ريب الآثار الأخلاقية (عنف غير مقبول ولا مشروع) والسياسية (عنف غير قانوني) فضلاً عن الآثار النفسية (عنفٌ لا يقوى مرتكبه على التعايش معه).[١] غير أن هذه الإستراتيجية تطرح مشكلة مهمة في نظر جزء من الحركة يرى فيها إستراتيجية عفا عليها الزمن، ذلك أن هذه الأفعال المباشرة اللاعنفية تضع الجسد في حالة مقاومة تأخذ شكل تحمّل وجَلَد لا نهاية لهما. الواقع أن هذه الأشكال من الدّفاع عن النفس التي تنتهج اللاعنف، أو العنف، لا تقوم على المعارضة بين السلبية والفاعلية، أو بين الضعف والقوة، وإنما على زمانية الدّفاع الفاعل وآثاره. بعبارة أخرى: لدينا هنا على المحك تصوران متباينان عن التاريخ. يأخذ التصور الأول بالاعتبار المدّة الطويلة للصراعات ويقبل العنف كما لو من أجل "الاشتغال" على التاريخ وحرف مجراه عن مساره بفعل الاستنزاف نوعاً ما. يظهر الفعل اللاعنفي من هذا المنظور كفعل شاق ومرهق، فهو يُنهك الأجساد المنخرطة فيه بمقدار ما ينهك سيرورة التاريخ المعتمدة عليه. غير أن التصور الثاني الذي يعتمد نهجاً صراعياً مقارنةً بالنهج الغائي الأول للدفاع يقلب الآية: تأخذ الإستراتيجيات السياسية في الدّفاع الذاتي بالاعتبار واقع أن التاريخ لا يمكن صنعه إلا بالإغارة والصدمة: "عندما يلاقي العنف عنفاً مثله"[٢]. لذا إن التاريخ ما عاد يمكن صنعه بفعل الاستنزاف مع مرور الزمن، بل بالثورة، ويأتي

---

١ في أرشيف "مركز شومبورغ للبحوث في الثقافة السوداء" (NYC)، يمكننا الاطلاع على الأرشيف الفوتوغرافي لورش العمل التدريبية الخاص بتقنيات الفعل المباشر اللاعنفي، ولا سيما التي أجراها "مؤتمر القيادة المسيحية الجنوبية" SCLC. نرى فيها مشاهد لناشطين جاثين وعليهم أن يتحملوا رماد السجائر الساخن الذي يُرمى على رقابهم أو وجوههم. للاطلاع في شأن اللاعنف، انظر: Hourya Bentouhami-Molino, *Le Dépôt des armes. Non-violence et désobéissance civile*, PUF, Paris, 2015.

٢ القول لروبير ويليامز، ذكره: Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie: Robert F. Williams and the Roots of Black Power*, op. cit., p. 149.

مجاز المطرقة ليحل محل صورة المِسحَج.

الدّفاع الذاتي ممارسة قتالية وفلسفة للقتال ترى أن لحظة الثورة والمنعطف الحاسم الذي يُعلن هذه اللحظة إنما يعتمدان على نجاعة الضربة المردودة. من هنا الإشكالية التي اكتنفت "القوة السوداء" المستلهمة بشدة من نصوص فرانز فانون، ذلك أنّ على الدّفاع الذاتي أن يأخذ نمط دفاع انفجاري، بل عدواني، ويترجم إلى دعوة للردّ أو إظهار القدرة على الردّ "ضربة مقابل ضربة"، والرد على فوّهة السلاح المصوّب بعيار ناري. إذاً، جرى فهم الدّفاع الذاتي كهجوم مضاد وأفضى إلى سيميائية مختلفة لـ"الجسد المناضل" الذي لا يضع نصب أعينه نموذج استشهاده بل الخاصية المحتومة والمقدّرة لانتقامه؛ الجسد الذي لا يندرج ضمن ميتافيزيقا للغايات بل ضمن آنية الضربة.

من ذلك، نفهم كيف تمفصلت سياسة الدّفاع الذاتي مع سياسية تمثيل أو تأكيد الذات. إذ جرى فهم الدّفاع عن النفس عبر الهجوم، داخل إطار الحركات التي تبنت الدّفاع الذاتي بما هو بالتحديد تأكيدٌ لحق تمّ إنكاره ظلماً، ومن ذلك إثباتٌ لذات حاملة لهذا الحق، أو بالأحرى، إثبات لذات تستعيد حقاً كان قد رُفض عليها فتمنحه بذلك لنفسها. إذاً، يسعى الدّفاع الذاتي في واقع الأمر إلى إعلان حرب لا تحمل اسم الحرب، أي إلى استعادة تنصيب صيغ معركة بـ"أسلحة متكافئة". يندرج الدّفاع الانفجاري من هذا المنظور ضمن إطار فلسفة قتالية، بمعنى أن حدود علاقة الهيمنة ومواقعها ما عاد يُنظر إليها من منظور أنطولوجي (المهيمنين/ المهيمن عليهم) أو تراتبي (المسلحين/ العزل)، وإنما من منظور تعاقبي (المعتدين/ المعتدى عليهم). لهذه القائمة الأخيرة مفعولان على الأقل، فهي من جهة تعمل على استرداد الكرامة وتُسهم في استعادة الأقليات المضطهدة أنفتها بعدما أصبحت "محاربة"، ومن جهة أخرى، تفسح المجال أمام الاستخدام غير المشروط للعنف[1] ولسيميائيته على امتداد الوقت الذي يقتضيه الكفاح الثوري.

---

١ "يجب اضطهاد الظالم إلى أن ينال عقابه. لا ينبغي أن يجد السلام لا في الليل ولا في النهار". انظر:

Huey Newton, "Defense of Self-defense", 20 juin 1967, in Huey Newton, *To Die for the People*, City Lights Books, 2009, p. 82.

وسم ظهور "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي" في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٦ مرحلة إعادة تسييس أممي للحق في الدّفاع الذاتي المسلح ضد تقليد الفصل العنصري في الولايات المتحدة وضد الإمبريالية. ولئن تبنّى تبنياً كاملاً مبدأ الدّفاع الذاتي المسلح – تُحيل إضافة مفردة "الدّفاع الذاتي" في اسم المنظمة إحالة مباشرة على مجموعة "الشمامسة للدفاع الذاتي" –، فإنه سعى إلى توسيع نطاق معناه السياسي وإدراج نفسه ضمن تاريخ الحركات الأميركية الأفريقية المناهضة للإمبريالية والشيوعية والميّالة إلى التحوّل إلى الدّفاع الذاتي بوصفه شرطاً يُمهّد لإمكان نشوء ذات سياسية ثورية.

هكذا، تبنى "الفهود السود" إستراتيجية خارج إطار القانون تهدف إلى احترام حق الأميركيين الأفارقة في حمل السلاح الناري شأنهم شأن أي مواطن أميركي آخر (إشارةً إلى التعديل الثاني في الدستور).[١] اعتاد أيضاً الناشطون على الخروج مزودين بالأسلحة والقوانين المنصوصة واللحاق بدوريات الشرطة بغية التدخل عند أقل بادرة اعتقال من أجل إثبات وجودهم والشهادة على المخالفات في الإجراءات القانونية وتذكير الأفراد المضبوطين أو الموقوفين بحقوقهم. وكما قال بوبي سيل Bobby Seale عام ١٩٧٠، وهو من مؤسسي الحزب، إن الدّفاع الذاتي المسلح (إذاً، حمل السلاح) لا وظيفة أخرى له سوى الدّفاع عن حياة الناشطين:

> لدينا قاعدة بالغة الصرامة في الحزب لا يُسمح وفقها لأي عضو استخدام سلاحه – تُستثنى من ذلك الحالات التي تكون فيها حياته عرضةً للخطر – أياً كان من يهاجمه، ضابط شرطة أو أي شخص آخر. وفي حال وقوع مضايقات من طرف الشرطة، سيطبع الحزب ببساطة صورة الضابط

١ كان من أول تحركات الحزب اعتراضه على التغيير في التشريع الكاليفورني بشأن حمل السلاح، هذا التغيير الذي استهدف كبح جماح الحركات الأميركية الأفريقية للدفاع عن النفس: "يهيب 'حزب الفهود السود للدفاع الذاتي' بالشعب الأميركي عموماً والشعب الأسود خصوصاً، أن يحتاط علماً بالقانون الذي تدرسه السلطة التشريعية العنصرية لولاية كاليفورنيا حالياً، والذي يهدف إلى إبقاء السود منزوعي السلاح وعزّلاً في الوقت الذي تنشر فيه الشرطة وتكثّف الرعب والوحشية والقتل والقمع ضد السود." وردت في:

Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, Da Capo Press Édition, 1995, p. 40.

> المتورط وينشرها في الصحيفة للتمكن من التعرّف إلى هويته وتعريته كعدوّ للشعب... ولن يُرتكب أي اعتداء على حياته.[١]

كانت الشرطة هي العدو الرئيسي للحزب في الحالة الكاليفورنية[٢]، واستخدم الناشطون تقنيات للدفاع الذاتي ومشهدية مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في الولايات الجنوبية حيث تمثّلت وظيفتهم الرئيسية في حماية المجتمع الأسود من انتهاكات الميليشيات الفاشية (رغم تجريم القانون الدّفاع الذاتي للأقليات العرقية وحظر التشريعات المحلية على المجموعات الاجتماعية العرقية حملَ السلاح في هذه الولايات). راعى ناشطو الحزب التقيد بهندام صارم، فارتدوا ملابس سوداء وقبعة سوداء بالإضافة إلى حملهم السلاح. وحرصوا أيضاً على تجنيد أعضاء جدد يُجسدون صنفاً من الذكورة السوداء من شأنها أن تُعطي انطباعاً بقوةٍ على قدر من الاكتمال الباعث على الفخر، فضلاً عن الإقناع بضرورة بناء جماعة سوداء متّحدة في وجه العنف الفظ الذي تمارسه الشرطة وضد أميركا البيضاء، وعلى نطاق أوسع، ضد النزعة الاستعمارية والرأسمالية.[٣]

إذاً، الدّفاع الذاتي الذي ينادي به "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي" هو صدىً للحق في المحافظة على النفس الذي لئن جرى تعريفه تقليدياً كفعل مقاومة ما قبل سياسي، فإن أداءه اكتسى في هذا السياق طابعاً جندرياً وعرقياً. فـ"الحماسة الدّفاعية" خارج إطار القانون التي تلوح فيه كانت في واقع الأمر ركيزة أساسية للتوعية السياسية.[٤]

---

١ من مقابلة لصحيفة *The Guardian* مع بوبي سيل. انظر:
Guardian, in Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak,* op. cit., p. 86.

٢ يحظر التشريع الكاليفورني حمل السلاح في المجال العمومي عام ١٩٦٩.

3 Simon Wendt, "The Roots of Black Power? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement", in Peniel E. Joseph (dir.), *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*, Routledge, 2006, pp. 145-166, pp. 158-159.

٤ "عندما يبعث السود بمن يُمثلهم، فإنه يظهر نشازاً بعض الشيء لأنه لا يُمثّل في الحقيقة أي سلطة سياسية. هو لا يُمثّل أي سلطة اقتصادية أو صناعية لأن السود لا يمتلكون أدوات الإنتاج. الطريقة الوحيدة التي يمكنه بها أن يُصبح منتخبَاً سياسياً حقاً هي أن يُمثّل ما ندعوه عادةً السلطة العسكرية، وهو ما يُطلق عليه 'حزب الفهود السود للدفاع الذاتي' اسم سلطة الدفاع الذاتي. يستطيع السود أن يمتلكوا سلطة الدفاع الذاتي بامتلاكهم السلاح في كل منزل وبناية وحي، في الأمة بأسرها. وحينئذ، عندما سيختارون مَن يُمثّلهم، سيكون في وارد أن يُحيط السلطة البنيوية علماً بما ترغب فيه الجماهير السوداء". انظر:

ما عاد الدّفاع الذاتي وسيلة بين وسائل أخرى للنضال، أو حتى خياراً سياسياً براغماتياً متوافقاً مع إستراتيجيات أخرى، كحال ممارسات الفعل المباشر اللاعنفي.[١] إنّه فلسفة في النضال، وبالمعنى الدقيق للكلمة، يمكن تعريفه وتعميمه كـ"هبّة ثورية"، وبوصفه السياسة الوحيدة القادرة لا محالة على الإطاحة بالإمبريالية. من هذا المنظور، أعلن "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي" الحرب الصريحة: حرباً أهلية[٢] واجتماعية[٣] وحرب تحرير[٤]، حرباً لا مكان فيها للمساومة، ولا شيء فيها يتعين الدّفاع عنه إذ لا مجال للمطالبة بالحقوق الأكثر أساسية التي دوماً أُنكرت ومرّغت في التراب. لا شيء يتعين الدّفاع عنه سوى هذه "نحن" التي لا تملك شيئاً لأنها ليست شيئاً من دون الفعل الذي يُنجَز باسمها، هذه "نحن" القادرة على كل شيء.

تخلى الحزب عن مفردة "الدّفاع الذاتي" منذ ١٩٦٨. يكتب كريستوفر ستراين Christopher B. Strain في هذا الصدد: "بدأ الفهود السود كناشطين منادين بالدّفاع الذاتي غير أن المجموعة سرعان ما أصبحت طليعة ثورة اجتماعية مبتعدةً عن الغاية المرجوة والمتمثّلة في الدّفاع الذاتي (الحماية الفورية للذات) رغم أنها كانت تنهل من خطاب الدّفاع الذاتي لتبرير أفعالها"[٥]. رأت شخصيات من الحركة، مثل بوبي سيل، أن من شأن التركيز على الدّفاع الذاتي أن يُسهم بوضوح في مشروع يهدف إلى التضليل

Huey Newton, *Black Panther,* 17 janvier 1969, *cité* par Christopher B. Strain, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era,* op. cit., pp. 163-164.

1 Simon Wendt, "The Roots of Black Power? Armed resistance and the radicalization of the civil rights movement", op. cit., p. 158 et p. 163.

٢ في نص ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، المقتبس (في الهامش السابق)، يكتب هيوي نيوتن: "في مقدور السود الموجودين داخل الآلة أن يتسببوا في خلل في آليتها. إن في مقدورهم، بسبب هذه العلاقة الحميمة بالذات مع الآلة، أن يدمّروا هذه الماكينة التي تستعبد العالم. لن يكون في وسع أميركا أن تحارب كل الأمم السوداء في العالم وهي تخوض رحى حرب أهلية (...)". انظر:
Huey Newton, *To Die for the People,* op. cit., p. 81.

٣ "لدى هذه الزمرة العنصرية المؤلفة من المضطهِدين خوفٌ من قوم مسلّحين، وأكثر ما يخشونه هم السود الحاملون السلاح وأيديولوجيا 'حزب الفهود السود للدفاع الذاتي'. قومٌ عُزّل هم قومٌ من عبيد وموضع استعباد في أي لحظة. إن لم تكن الحكومة تخشى من الشعب، لسلّحته كي ينفذ أعمالاً عدائية في الخارج. الفرق شاسع بين ثلاثين مليون أسود خانع وأعزل، وثلاثين مليون أسود مسلّح بالحرية والمسدسات وإستراتيجيات التحرير المنهجية" (المرجع نفسه، ص. ٨٣).

٤ يذكر هيوي نيوتن في هذا الموضع "الأخ ماو تسي تونغ" (المرجع نفسه، ص. ٨٤).

5 Christopher B. Strain, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era,* op. cit., p. 167.

الإعلامي وبلبلة الاستقرار، ويرمي إلى تشويه سمعة الفعل الاجتماعي والسياسي للحزب، مثل البروباغندا التي تناولت أعضاء الحزب واصفةً إياهم بـ"المينوتمان[1] السود"[2]. من جهة أخرى، انتبه هيوي نيوتن Huey Newton إلى المفعولات المضادة التي يُنتجها خطابٌ ناشط ينهل مصطلح الدّفاع الذاتي من تعريف قتالي صرف وممعن في الرجولة، من شأنه أن يُميّع الغاية المرجوة من المنظمة[3] ولا يتوافق مع الأفعال وكذلك الأطر الأيديولوجية للحركة. ولئن كان على الناشطين أن يخضعوا للتدريب القتالي (للتعلم على التعاملِ مع السلاح وإطلاق النار بأمان تام وتعلم الفنون القتالية)، فعليهم أيضاً واجب التفكّر: القراءة (لماركس وماو وفانون في المرتبة الأولى) والكتابة. "القلم سلاح (...) يستطيع أن يصيب الأذن بالطرش بزئير صوت الشعب عندما يصرخ للعدالة. يستطيع أن يقتل بجرة قلم الأكاذيب التي يسطرها حبر صحافة المضطّهِد"[4]. إضافة إلى ذلك أخذت فلسفة الدّفاع الذاتي لـ"حزب الفهود السود"، المتوافقة مع بيان النقاط العشر الذي أطلقته الحركة عام ١٩٦٦[5] تتجسد شيئاً فشيئاً بأفعال نضالية ضد العنف الاجتماعي، أي بـ"حرب ضد الفقر"، مثل تنظيم وجبات فطور في مدارس الأحياء المهمشة والدروس الخصوصية ودروس مسائية للبالغين

---

١ أو "رجال الدقيقة"، الاسم الذي أطلق على أفراد الميليشيات في "المستعمرات الثلاث عشرة"، الذين أقسموا على الحضور للقتال في غضون دقيقتين من لحظة استدعائهم. (م.)

٢ قسم من الانتقادات الموجهة إلى "حزب الفهود السود" يقوم فعلياً على اتهامه بأنه ميليشيا عنصرية. تطرق بوبي سيل إلى هذه النقطة في حواره مع *The Guardian*. انظر:
Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 85.

٣ كما أن منظمات أخرى وجّهت انتقادات إلى "الحزب"، مثل الانتقاد الذي وجهته أنجيلا دافيس Angela Davis: قد تستثير الدعوات إلى الدفاع الذاتي أو حمل السلاح – بالمناسبة من أجل الاحتجاج على الاعتقال التعسفي لهيوي نيوتن – الجماهير والتصفيق في الاجتماعات، لكن "ما كان يفتقر إليه هذا الحزب هو وضع خطة عمل واضحة الحدود من شأنها أن تفصّل بوضوح طريقة تنظيم الجماهير المكافحة من أجل ضمان تحرير هيوي نيوتن". انظر:
Angela Davis, *Autobiographie*, 1974, trad. Cathy Bernheim, Paris, Albin Michel, 1975, p. 157.

٤ مقطع من قصيدة نظّمتها سارة ويستر فابيو Sarah Webster Fabio. انظر:
Sarah Webster Fabio, "Free by Any Means Necessary", in Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 20.

٥ انظر:
Tom Van Eersel, *Panthères Noires. Histoire du Black Panther Party*, L'Échappée, Paris, 2006, pp. 46-47.

وإنشاء المدارس والمستوصفات وتنظيم حملات التطعيم والخدمات القانونية والاجتماعية، والنقل العام، ومنح مالية للملابس والكتب... جرى التعتيم على هذا الفعل الأساسي وتهميشه عبر حملة تشويه منهجية ضد "الفهود السود" بالتوازي مع سياسة قمعية لا سابق لها شنّها "مكتب التحقيقات الفيدرالي" الذي أقدم بصورة منتظمة على ضرب عنق الحركة.[١] إضافة إلى ما تقدم كان من نتائج هذا التعارض بين الدّفاع الذاتي، وبين سياسة التسيير الذاتي الاجتماعي والحراك السياسي، أن عزز فكرة التقسيم الجنساني للعمل النضالي في قلب "الحزب".[٢]

هكذا، لئن لم يكن الدّفاع الذاتي إستراتيجية سياسية حصرية، فإنه شكّل مادةً سردية وأسطورية تتخذ منها الذات الثورية أساساً لنشأتها. فقد جسد "الفهود السود" بعد مدة طويلة جداً من تركيع الحكومة له سياسة للتسيير الذاتي الدّفاعي وأداة حقّة لنزع الأسطرة

١ كوينتيلبرو (COINTELPRO) برنامج أطلقه "مكتب التحقيقات الفيدرالي" رسمياً عام ١٩٥٦ لاختراق "الحزب الشيوعي" في الولايات المتحدة وتصفيته وتشويه سمعته، بالإضافة إلى مراقبة قيادات المنظمات السود المتهمة بأنها خلايا زرعها الشيوعيون، ولا سيما "مؤتمر القادة المسيحيين الجنوبيين" (تأسس عام ١٩٥٧) ومارتن لوثر كينغ و"حزب العمال الاشتراكي" (أنشئ عام ١٩٦١). نظّم "المكتب" اغتيال مالكولم إكس، ثم واصل عمله في التخريب والتسلل والاضطهاد مع برنامج Black Hate، مستهدفاً "لجنة التنسيق اللاعنفية للطلاب" (SNCC)، ومجموعة "الشمامسة من أجل الدفاع والعدالة"، و"مؤتمر المساواة العرقية". أواخر ١٩٦٨ أطلق ج. إدغار هوفر J. Edgar Hoover هذا التصريح: "يُشكل 'حزب الفهود السود' التهديد الأكبر والأوحد للأمن الداخلي للولايات المتحدة"، وخلص إلى أن عام ١٩٦٩ سيكون آخر موعد لوجود الحزب. انظر:

Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, Anchor Books, 1994 (1re édition 1992), p. 156.

اغتالت شرطة شيكاغو و"مكتب التحقيق الفدرالي" فريد هامبتون Fred Hampton في ٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٩. وُلد فريد في مونرو عام ١٩٤٨، وكان ناشطاً في "حزب الفهود السود" منذ ١٩٦٨، وسرعان ما اشتهر بصفته أحد الشخصيات المثقفة والسياسية الرئيسية في الحزب مطوّراً فيه سياسةً اجتماعية ثورية ومشتغلاً على تحالف واسع يضم أطياف الحركة اليسارية المتطرفة، ولا سيما في شيكاغو (في إطار ما سميّ "تحالف قوس قزح" الذي ضمّ اليسار المتطرف الطّالبي والاشتراكي والنسوي والثوري الأبيض والأسود والمكسيكي). رأى فيه "مكتب التحقيقات الفيدرالي" قائداً كاريزمياً يتعين الإطاحة به. عيّن الحزب له حارساً شخصياً كان عميلاً سرياً لـ"المكتب"، ما سمح للشرطة بالاقتراب منه وإطلاق النار عليه في الساعات الأولى من ٤ كانون الأول/ ديسمبر برصاصات في رأسه وهو نائم إلى جانب شريكته الحامل بثمانية أشهر، التي ستعتقل مع ناشطين آخرين كانوا في الشقة بتهمة محاولة قتل عناصر النظام.

٢ ما جرى هو أنّ الناشطات عيِّن في غالبيتهن في مكاتب مختصة بالأعمال الاجتماعية للحزب.

عن عنف المضطهِد. تذكّر إيلين براون[١] Elaine Brown، وهي من الشخصيات البارزة في الحزب، أن الحزب كان يقدم نفسه بوصفه طليعة الثورة، ووضع له هدفاً رئيسياً تمثّل في تنظيم البروليتاريا الرثّة والمعدمة التي يُشكل السود السواد الأكبر منها. فهم إما يتقاضون أجراً أقل من عملهم وإما لا عمل لديهم وإما لا عمل يرضى بهم. وأسفل السلم الاجتماعي توجد العصابات والفئات الأقلية المجرّمة (الأمهات المصنّفات عرقياً والمعيلات الوحيدات لأسرهن، والبغايا، ومتعاطو المخدرات، وتجار المخدرات، وأصحاب الجنح، وسكان الأحياء الفقيرة، والمشردون). إذاً، لا يمكن لدى تحليل نمط الإنتاج الرأسمالي وإسقاطه الاستغناء عن نقد المنظومة العنصرية والقائمة على التميز على أساس الجنس التي تستند إلى ثلاث ركائز رئيسية: الاستغلال المؤسَّس على تقسيم جنساني للعمل الإنتاجي والإنجابي والمدعوم من طرف الدولة الرأسمالية، والتجريم المنهجي للأقليات العرقية على يد دولة جزائية، والعسكرة الإمبريالية على يد دولة استعمارية. تبيّن إيلين براون، في سردها مسيرتها النضالية، أن توظيف "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي" في سيميائية ذكورية إنما شكّل اللبنة الأولى في توعية أثمرت بمنحها الذين تعرضوا للعنف المزيدَ من القوة للمقاومة، وبتحويل البروليتاريا الرثة إلى قوة ثورية.[٢] مجّد العدد الأول لصحيفة *Black Panther*، التي بدأ إصدارها في ٢٥ نيسان/ أبريل ١٩٦٧، الدّفاع الذاتي واصفاً إياه بـ"القوّة الرشاشة"؛ ما عادت الشرطة هي التي تمتلك وحدها هذه القوة، بل بات جزء كبير من الشعب الأسود يمارسها الآن. جرى وصف "الإخوان" في الحزب بـ"قشدة الذكورة السوداء، فهم هنا من أجل حماية مجتمعنا

---

١ من الناشطات الأُوَل، وانضمت إلى "الحزب" عام ١٩٦٨، ثم التحقت باللجنة المركزية عام ١٩٧١ وزيرة للإعلام (حلّت محل إلدريدج كليفر Eldridge Cleaver)، ثم ترأست الحزب بين ١٩٧٤ و١٩٧٧.

٢ كتبت إيلين براون أن الحزب منذ عامه الأول كان يستقبل، في كل اجتماع له مساء الأربعاء، بين خمسين ومئة منتسب جديد: "كانت شعبية الحزب كبيرة خصوصاً بين أفراد العصابات والشابات الصغيرات اللواتي كنّ يعشن في الشوارع. شعور بالفخر كان ينتابهم لالتحاقهم به، وإحساس بالصلابة. هناك الزي الرسمي: السترات الجلدية والقبعات السوداء، والمسدسات. ويسود جوّ من الذكورية والاحترام، والصورة البطولية للزعامة. وغالبية مرتادي الاجتماعات من الرجال، وكثير منهم لم يعودوا ثانيةً، وقد أثار الانضباط والقراءات اشمئزازهم. ومنهم، مثلي، استمروا المدة طويلة." انظر:

Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, op. cit., p. 137.

الأسود والدّفاع عنه". بعد ذلك بأسطر، يقول النص بوضوح: "لهؤلاء الإخوان منظور سياسي للأمور. والأهم من ذلك أنهم هنا معنا، أسفل السلم الاجتماعي، حيث الأكثرية الكاثرة من السود"[١]. بمفردات أخرى: يسعى الحزب إلى اتخاذ موقعه وإطلاق كفاحه بالانطلاق من الأوضاع المادية التي تشرط وجود الغالبية العظمى من السود، والمتمثلة في "النجاة". من هذا المنظور، وكما تكتب إيلين براون، صُنّفت الناشطات على قدم المساواة مع أي ناشط آخر، ذلك أن جندر السود وجنسانيتهم كانا يشكّلان سلاحاً بين أسلحة أخرى، وهو سلاح يتعين توجيهه ضد المعتدي بغية القضاء عليه؛ "كان جندرنا سلاحاً آخر في أيدينا، ليس إلا، ووسيلة لخدمة الثورة"[٢]. إن المشكلة تكمن بالتحديد في هذه التقسيمة للأسلحة، التي تعهد للبعض بالأسلحة النارية ولآخرين بهويتهم الجنسانية، ناسيةً بذلك التاريخ الطويل والشهير للنساء الأميركيات من أصل أفريقي، المكافحات، اللواتي كنّ مسلّحات دوماً. احتلت الهوية الجنسانية مخيال التحرير، حتى إن جرى تحديدها كسلاح من أسلحة الدّفاع الذاتي، وشكلت بذلك سلاحاً ذا حدين وصوّبت نحو الناشطين والناشطات أنفسهم. كان الأمر على مستوى من التعقيد دفع بـ"حزب الفهود السود للدفاع الذاتي" إلى توجيه انتقاد حاد إلى "الشوفينية الذكورية": لكي يكون الكفاح كفاحاً ثورياً بحق، وجب عليه أن يضع في المقدمة تحرير المرأة وأن يكون داعماً له.

سوف تأخذ الانتقادات الموجهة إلى هذا الانحراف الذكوري الذي انساقت وراءه "القوّة السوداء" تعبيراً صريحاً لها داخلَ الحزب. كتبت إيلين براون في سيرتها الذاتية:

> ما أرادوه كان بعيداً جداً من ثورتنا، لقد غفلوا عنها. بدا أنّ كثيرين منهم يرضون بمجرد أن يستملكوا القوة التي نالها الحزب، والتي يتمثلونها عبر وهم يغشى قلوبهم، بالسيارات والملابس والمسدسات. حتى أنهم كانوا مستعدين لبيع مبادئهم الثورية للمافيات. إن كانت المافيا هي ما أرادوا، فسيكون ذلك من دوني.[٣]

---

1 Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 14.

٢ تُحيل إيلين في هذا الموضوع على تجربة فيتنام بصورة خاصة. انظر:
Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story*, op. cit., p. 137.

٣ المرجع نفسه، ص. ٤٤٤. بهذه الصفحات التراجيدية، تصف إيلين براون مغادرتها الحزب.

سرعان ما تدخلت الحركات النسوية الأميركية الأفريقية في هذا النقاش للدفاع عن ثوابتها، قائلة إن الذكورة التي تقوم رجولتها على عنصرية جنسانية غيرية هي في جوهرها إحدى الدعائم التي ترتكز إليها المنظومة الرأسمالية الإمبريالية، وعدّت أن القيام بثورة مع وضع قناع أبيض هو انتحار لهذه الثورة (المحاجّة هي: الرجل وحده هو من يمتلك السلطة، والرجل دائماً أبيض[١]). يجب النظر إلى هذه النقاشات الدائرة حول الذكورة السوداء ضمن فضاء المناقشات التي احتدمت داخل "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي" بشأن المسألة النسوية (نُظر إليها في غالبية الأحيان كصراع برجوازي تخوضه نساء بيض) وعلى نطاق أوسع الماركسية. عام ١٩٦٧ أدلى ستوكلي كارمايكل خلال لقاء لدعم هيوي نيوتن الذي كان قد اعتُقل للتو بتصريحات أثارت صدمة لدى الفصيل الشيوعي الذي كان الأكثر وعياً في الحركة، ولا سيما لدى أنجيلا دافيس Angela Davis التي قالت: "لقد تكلّم على الماركسية معتبراً إياها 'من اختراع الرجل الأبيض'. وقال إن ماركس كان رجلاً أبيض، أي غريباً عن حركة تحرر السود"[٢]. في المقابل، لم يعر كارمايكل البطريركية، بوصفها "من اختراع الرجل الأبيض"، القدر نفسه من الأهمية.

جسّد قسم من الناشطين السود هذا الانحراف "المناهض للثورة"[٣] وعبّروا

غادرت إيلين بعد الحادثة التي وقعت لريجينا ديفيز Regina Davis، الناشطة التي تدير المدرسة التي أنشأها الحزب. تعرضت ريجينا إلى كسر في الفكّ على يد إخوة بعد مشادة كلامية مع ناشط لم يكن يؤدي المهمات المطلوبة منه في المدرسة. كان هيوي نيوتن هو الذي أعطى الضوء الأخضر لنقطة النظام هذه. لامته إيلين في محادثة هاتفية على هذا القرار الانتحاري بالنسبة إلى الحزب: "فقط أعد الإخوة إلى الصراط المستقيم وحافظ على حياة الحزب. لا أتكلم على حالة ريجينا فقط، أكلمك بشأن جميع النساء. حالتهن حرجة ويعصف الخوف بهنّ" (المرجع نفسه، ص. ١٤٦).

١ "إنها الرغبة في الابيضاض، أي الرغبة في الرجولة". انظر:

Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris, 1952, p. 175.

2 Angela Davis, *Autobiographie,* op. cit., p. 156.

الواقع أن النقاش بشأن إعادة مفهمة الماركسية مع الأخذ بالاعتبار المنظومة العنصرية بصورة أكثر مركزية كان قد انطلق قبل ذلك بكثير. انظر على سبيل المثال:

W.E.B. Dubois, "Marxism and the Negro Problem", *Crisis*, mai 1933, in Theodore G. Vincent, *Voices of a Black Nation*, Ramparts Press, 1973, p. 210.

٣ استخدمت فرانسيس بييل Frances Beal هذا التعبير في أحد النصوص الرئيسية للنسوية الأميركية الأفريقية تحت عنوان: "Double Jeopardy: To be Black and Female" [الخطر المزدوج:

عنه بأقوال صريحة، متمترسين خلف أسطورية رجعية تقوم على الاعتراف بتفوق قوة الذكورة السوداء كنمط للتذويت السياسي. ينطلقون من وجهة نظر صائبة: لم تقتصر معاناة الرجال السود على إقصائهم من التمتع بالمزايا الاجتماعية والرمزية لـ"ذكوريتهم"، بل استهدِفوا منذ العبودية في إنسانيتهم فأُذلوا وأهينوا وشوّهوا وأخصوا على يد البيض. غير أن هؤلاء الناشطين أنفسهم وظّفوا الإطار المتمخض عن هذه الأيديولوجيا الجندرية والعرقية ليخلصوا إلى أن النساء السود، بعد وصمهم لهن بالمتحكمات والخاصيات والفاسقات، تعاملن بوداعة مع البيض وبات عليهن دعم الثورة بالبقاء في أماكنهن المخصصة لهن بوصفهن نساءً. هكذا، نشأ نوع من العَقد النضالي أخذ طابعاً اشتراطياً يتعين بموجبه على النساء أن يقبلن ألا يكن ثوريات كشرط لنشوء الذات الثورية. إنه في إطار هذا الصراع الأيديولوجي المحتدم والرامي إلى إعطاء السلطة دلالة جديدة، كان هذا التوظيف لـ"الشوفينية" الرجولية الذي بلغ درجة عالية ودخل في علاقة اقتباسية مع الرجل الأبيض، وهذا الهوس بإخضاع النساء السود لمعيار "فيكتوري" للأنوثة مع أنهن كنّ مقصيات منه تاريخياً،[1] كان بمكانة تعزيز وترسيخ للهيمنة الأيديولوجية للقيم البيضاء، وليس بأي حال بناءً لهوية سياسية سوداء. فرغم الانتقادات التي تناولت مقاييس الجمال الأبيض – ولا سيما في ما يتعلق بتمليس الشعر وتنعيمه – جرى إلزام النساء السود بالبقاء في المنزل والصمت،[2] وأُجبرن بذلك

أن تكون أسود اللون وأنثى]، الذي نُشر في إطار "بيان المرأة السوداء" الذي أطلقته مجموعة "تحالف العالم الثالث للمرأة". انظر الرابط:

http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlmms01009/(dernièreconsultation juillet 2017).

١ نشر دانيال ب. موينيهان Daniel P. Moynihan تقريراً بعنوان:

The Negro Family: The Case for National Action, Washington D.C., Office of Policy Planning and Research, U.S. Department of Labor, 1965

أعاد هذا التقرير الحياة من جديد إلى فكرة الأم المتحكمة السوداء التي هي مصدر عنف وجنوح الأبناء الذين هجرهم آباؤهم "المخصيون"، وعلّة العجز في الموازنات الاجتماعية. كان موينيهان بروفيسوراً في هارفرد، ومفكراً ليبرالياً في خدمة إدارات كينيدي، وممثلاً مؤثراً في أوساط المحافظين الجدد، والذراع اليمنى لنيكسون في المسائل الاجتماعية.

٢ "كان لدينا الكثير لنكفّر عنه. وعلينا أن نقبل بوداعة امتهان كرامتنا، وأن نتكلّم بصوت خافت (الأفضل ألا تُسمع أصواتنا البتة) وأن نكون جميلات (مَن يدري ما كان القصد من ذلك!)، وخاضعات، وهي كلمة لم تكن تتردد في القصائد والأغاني كهدف مرتجى تلقيته كصفعة في وجهي". انظر:

على الخضوع لتبييض من شأنه في الوقت نفسه أن يجعل القوة المعيارية للذكورة البرجوازية أمراً ملموساً لكي تبقى دال السلطة الوحيد. كان الانهيار فورياً، ذلك أن هذه الإستراتيجية التنظيمية حكمت على النساء والرجال السود معاً بأن يكونوا مجرّد نسخ محاكية،[1] ومضحكة وجلفة[2] ومسخة وسقيمة، للمعايير الجندرية والجنسانية المهيمنة... نسخ إما على الهامش وإما خارج أي اعتبار وإما مغالية، وعملت على تعزيز هيمنة المعايير السائدة المبنية على وصم الشخصيات المتميزة التي تبني ذاتها في الوقت نفسه بوصفها مرجعيات أصيلة أو نماذج أصلية.[3] مع ذلك، من الجدير بالذكر أن السيطرة الذكورية كانت محط انتقادات رسمية في "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي". فقد رأى بوبي سيل في مقابلة أجرتها معه صحيفة *The Guardian* عام ١٩٧٠ أن

> الصراع ضد السيطرة الذكورية هو صراع بين الطبقات، الأمر الذي يصعب على الناس فهمه. إذ لفهم السيطرة الذكورية يجب فهم أنها مرتبطة بعرى وثيقة مع العنصرية (...) بمفردات أخرى، عندما يؤكد أحدهم أن "على النساء البقاء في المنزل"، هذه الفكرة لا يفصلها إلا بضع خطوات عن الفكرة القائلة إن "على الزنوج التزام مكانهم".[4]

إن هذه البصيرة التي وسمت تناول التمييز على أساس الجنس والعنصرية العرقية

Michel Wallace, "Une féministe noire en quête de sororité", trad. Anne Robatel, in Elsa Dorlin (éd.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain américain 1975-2000*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 48.

١ انظر:

Homi Bahaba, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, 1994, trad. Françoise Bouillot, Payot, Paris, 2007, p. 147 et suivantes.

٢ على سبيل المثال، كان وصم خشونة لغة "الغيتو" وعنفها بما في ذلك استخدام تعبير "ابن الزانية" وسيلة لإخفاء العنف الاجتماعي والبنيوي للشرطة وللعدالة العنصريين. انظر

Bobby Seale dans l'interview du Guardian, in Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 87.

٣ انظر:

Judith Butler, *Trouble dans le genre, 1990*, trad. Cynthia Krauss, La Découverte, Paris, 2005, p. 107 et suivantes.

4 Bobby Seale dans l'interview du *Guardian*, in Philip S. Foner (dir.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 87.

تلقي الضوء على مدى حدّة صراع فعلي نشأ بين الطبقات الأيديولوجية بخصوص هاتين المسألتين.

في أشكلة هذا الصراع ثمة ما هو أفضل بعد من التحليل الكلاسيكي الذي يمفصل كلا التمييزين على أساس الجنس والعنصرية العرقية، فهو يتيح المجال أمام تقديم تعريف جديد للجندر كـ"علامة أيديولوجية"[1]، أي كجهاز سيميائي يُنتج ويُولّد معايير الطبقة المهيمنة كدوالّ كونية. تعمل هذه الدوالّ على تشفير الأجساد وتحويليها إلى أفراد يتسمون بمدروكية ومعقولية مقبولة من الناحية الاجتماعية. أفرادٌ، إذاً، حصينون ويمكن الدّفاع عنهم. كذلك تشفّر هذه الدوال الحركاتِ الاجتماعية لتحوّلها إلى حركات تتسم، أو لا تتسم، بالمسموعية والمشروعية. لا ينبغي تناول عمليات القتل الموجزة التي طاولت ناشطين من "الفهود السود" وأديرت بعملية أطلق عليها اسم Cointelpro بمنأى عن حملات التضليل الإعلامي التي أطلقها "مكتب التحقيقات الفيدرالي"، وعن الفبركة الاستيهامية لـ"وقائع مزيفة" ستُستغل حتى الرمق الأخير اتهامات الاعتداء والاغتصاب والقتل، باعثة بذلك الحياة من جديد في أسطورة الرجل الأسود العنيف والمعتدي جنسيّاً والاسترجالي بإفراط، وكذلك أسطورة المرأة السوداء المتحكّمة والأم السيئة المسؤولة عن جنوح أبنائها.[2] إن المداومة على إعطاء تحديد

---

1 Mikhail Bakhtine, *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, 1929, trad. Marina Yaguello, Les Éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 44.

كتب ميخائيل باختين في هذا الكتاب: "هكذا، تستخدم طبقات اجتماعية مختلفة اللغة نفسها. لذا، إن مؤشرات ذات قيمة متناقضة تتقابل في كل علامة أيديولوجية، وتغدو العلامة حلبةً يدور فيها صراع الطبقات. تحمل هذا النبرة الاجتماعية المتعددة للعلامة الواحدة ملمحاً ذا أهمية بالغة (...) من ناحية أخرى، ما يجعل العلامة الأيديولوجية حيّة ومتبدّلة هو نفسه ما يجعل منها أداة انكسار وتحريف للموجود. تميل الطبقة المهيمنة إلى إعطاء العلامة الأيديولوجية سمة غير ملموسة وتعلو الطبقات، وذلك بغية خنق الصراع بين المؤشرات ذات القيمة الاجتماعية أو طرده داخل العلامة، وبغية جعل العلامة أحادية النبرة (...) في الأوضاع المعتادة الحياة الاجتماعية، لا يظهر هذا التناقض المدفون داخل كل علامة أيديولوجية ظهوراً عارياً، ذلك أن العلامة الأيديولوجية داخل الأيديولوجيا المهيمنة القائمة دائماً ما تكون رجعية بعض الشيء، وتحاول بكل طاقتها ترسيخ الطور السالف للتيار الأيديولوجي من التطور الاجتماعي، والتشديد على حقيقة الأمس كحقيقة صالحة اليوم" (المرجع نفسه).

٢ انظر:

Hortense Spillers, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Diacritics*,

عرقي للعنف (أي عنف منسوب إلى الأقليات العرقية حصرياً) وخلع شِفرة جندرية عليه على المستوى الأيديولوجي (العنف، بحكم التعريف، يأتي ممن لا ينتمون إلى الحضارة. هو ذكوري أو استرجالي، كاره للمثلية أو ضد الطبيعة) حوّلت الجندر إلى واحد من الأسلحة الأشد نجاعة التي اخترقت "القوّة السوداء" على المستوى الأيديولوجي. تنتمي جميع هذه الإيعازات باستعادة النظام البطريركي البرجوازي والمدني، وبالتطابق مع المعايير الجندرية المهيمنة (البيضاء بحكم التعريف) بوصفها أيديولوجيا تنظيمية، بما هي واحدة من الكيفيات الأكثر نجاعة واستمرارية، إلى جهاز هيمنة من شأنه أن يُنتج داخل مختلف أنماط الصراع الاجتماعي نوعاً من الهشاشة الأيديولوجية. لن يثمر الدّفاع الذاتي عن شيء ما لم يضع في مقدمة أولوياته العمل على هذا الصراع السيميائي بين الطبقات.[١]



vol. 17, no 2, 1987, pp. 64-81, Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, Routledge, 2000

١ انظر: "لذا، إن مؤشرات ذات قيمة متناقضة تتقابل في كل علامة أيديولوجية، وتغدو العلامة حلبةً يدور فيها صراع الطبقات".

Michael Bathkine, *Marxisme et philosophie du langage*, op. cit., p. 44.

٧

الدّفاع الذاتي والأمان

كن آمناً!

مع نهاية الستينيات، صار "الفهود السود" مدرسةً في النضال في الولايات المتحدة، في سياق بلغ فيه حراك الأقليات العرقية والجنسانية أوجه. وُسمت انتفاضات ستونوول التي اندلعت عام ١٩٦٩ بأنها كانت منعطفاً حاسماً في الحراك التحرري لمثليي الجنس والمتحولين جنسياً، أسوةً بحركات تحرر المرأة المناهضة للعنصرية والإمبريالية. أجمعت هذه الحركات على تحميل الدولة وجهاز الشرطة مسؤولية القتل. منذ ١٩٦٥ نظّم "مجتمع الميم" في سان فرانسيسكو المقاومة للتصدي لممارسات الاضطهاد لجهاز الشرطة ضد الأقليات الجنسية. شاركت "جبهة تحرير المثليين"[١] مع بداية السبعينيات في نشاطات عدة بمساندة من "الفهود السود" تارة، وبغياب مساندته تارة أخرى؛ صار تمفصُل حركات الكفاح المناهضة للرأسمالية والعنصرية والبطريركية من أهم ركائز التحليل السياسي لعدد من الحركات المتحالفة. "عناصر الشرطة هم مضطهدونا المباشرون (...) يعيش مثليُّ الجنس حياةً ملؤها الخوف

١ أُحدِثت "الجبهة" بعد أيام معدودة من حوادث ستونوول في نيويورك، واختير الاسم أسوةً بـ"الجبهة الوطنية لتحرير جنوب فيتنام".

من رجال الشرطة، لكن هذا الوضع سيتغير إن بدأنا الهجوم المضاد"[١]. سيحافظ لاحقاً عدد من الحركات على هذا النهج، وإن كان ضد التيار، مثل: "ثورة العالم الثالث لمثليي الجنس" (TWGR)، و"تجمع نهر كومباهي". مع بداية ١٩٧٩، اغتيلت عشرات النساء السود خلال أشهر، فنشر "تجمع نهر كومباهي"[٢] كتيباً يحمل هذا العنوان: *6, 7, 8 ... Eleven Black Women. Why Did They Die?* ، [٦، ٧، ٨... إحدى عشرة امرأة سوداء. لمَ كان موتهن؟][٣] رفض فيه خطاب اللجوء إلى مزيد من الحماية الشرطية أو البطريركية، وأعاد صياغة مسألة الأمان بمصطلح "الحماية الذاتية"، مع النظر إلى كلٍّ من التمييز على أساس الجنس والعنصرية لا بوصفهما صنفين متداخلين من صنوف علاقات الهيمنة (كأن الواحد منهما يُضاف إلى الآخر، ويمثّلان شكلاً "مزدوجاً" للتمييز)، بل كجهاز واحد يضع الإنسان أمام خطر الموت المباشر. يُعدّ هذا الكتيب بياناً حقيقياً للدفاع الذاتي، ويُبيّن الموارد والتقنيات الجسدية والشخصية والمدينية والسياسية التي من شأنها أن تتيح درايةً عميقة بالحماية الذاتية.

حدث انقسام في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٩ داخل "جبهة تحرير مثليي الجنس" أسفر عن تشكل "تحالف الناشطين المثليين" (GAA) الذي أراد تشديد العمل النضالي وتركيزه على الكفاحات المثلية الجنسية بعيداً من التمفصل مع حركات التحرر الأخرى والأجندات السياسية للأقليات المضطهَدة. انتقد صاحب ما بات يُعرف بالنص المؤسِّس للحركة المثلية الجنسية في تلك المرحلة ("بيان المثليين

---

1 Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, Duke University Press, 2013, p. 81.

٢ انظر:

Le Manifeste du Combahee River Collective, reproduit dans Elsa Dorlin (éd.), *Black Feminism*, op. cit.

٣ اغتيلت ست نساء من السود بين أيار/ مايو ونيسان/ أبريل ١٩٧٩ في بوسطن وضمن المحيط نفسه. نُظِّمت مسيرة في نيسان/ أبريل لهذه المناسبة، وأعقبها نشرُ "تجمّع نهر كومباهي" الذي كانت باربارا سميث Barabara Smith أحد مؤسّسيه. هذا النص يُندّد باللامبالاة التي قوبلت بها هذه الاغتيالات، وبغياب الاعتراف بطابعها العنصري والمعادي للمرأة، فضلاً عن العنف البنيوي الذي يستهدف النساء الموصومات عرقياً، ما يجعلهن أكثر هشاشة. يُعدّ هذا النص أيضاً بياناً للدفاع الذاتي النسوي ويمنح النساء الموارد الضرورية لحماية أنفسهن في وقت كانت فيه السلطات تنصحهنّ بالبقاء في المنزل أو الخروج رفقة رجل. ارتفع عدد ضحايا الاغتيالات في أيار/ مايو إلى اثنتي عشرة.

الجنسيين"، كتبه كارل ويتمان Karl Wittman ووقعت عليه ونشرته منظمة "الفراشة الحمراء" عام ١٩٧٠ في سان فرانسيسكو، وهي فصيل من "جبهة تحرير مثليي الجنس") الفكرة القائلة بأولوية تحرر السود أو الصراع ضد الإمبريالية قياساً بتحرر مثليي الجنس، متطرقاً إلى العنف البدني الذي يستهدف الأقليات الجنسية والاعتداءات المرتكبة بحقهم على يد "الزعران" (punks) قبل تلك التي ترتكبها الشرطة. ورغم تذكيره بأهمية التحالف بين جميع صنوف الكفاح وإقراره بأن التحكمية الذكورية إنما هي مكوّن اجتماعي يدخل في تركيبة الرجال كافة،[1] رأى ويتمان أن ما يحول دون التضامن والتكافل مع الحركات الأميركية الأفريقية والمكسيكية هو الغلو في "النزعة الذكورية" و"التحكمية الرجولية" للرجال الملونين، هذا الغلو الذي يجعل منهم معتدين بحكم التكوين. فهو إن لجأ إلى الماركسية في تحليله الاضطهاد (معترفاً بأن من يتموقعون في "الأعلى" هم أنفسهم الذين يضطهدوننا جميعاً)، فإنه رأى أن مرجعية أي "تشكيل ائتلافي" إنما نجدها لا في الماركسية بل في "راديكالية" هربرت ماركوز Herbert Marcuze، وأن أي منظور ماركسي اشتراكي للتحرر إنما عليه أن يدمج في رؤيته التحررَ المثلي الجنسي.

عام ١٩٧٣ أحدث "تحالف الناشطين المثليين" في سان فرانسيسكو مجموعة للدفاع الذاتي تحت مسمّى "فرقة الفهد البنفسجي"، وهي دورية حراسة مؤلفة من ناشطين مسلحين سرعان ما ستأخذ اسماً جديداً هو "الفهود اللاوندة". في المؤتمر الذي عقدته هذه المجموعة المؤلَفة من "مقتصين" ومثليي الجنس ومتحولين جنسياً، في ٧ تموز/ يوليو، وبإشراف قائدها المثير للجدل، ريمون بروشيرز Raymond Broshears، اعتمدت بمنتهى الصراحة أيقونية "حزب الفهود السود للدفاع الذاتي" (شعار الفهد، لكن بلون بنفسجي)، مشهرة حملها الأسلحة النارية (مسدسات وبنادق)، لكن هدفها المعلَن اختلف عن "الفهود السود"، وما عاد يتمثّل في الكفاح ضد الوحشية الإجرامية لقوى الشرطة، بل في التدخل السريع في الفضاء العمومي في حال وقوع اعتداء على مثليّ على يد أقليات أخرى "خارجة عن المألوف". نددت

1 http://library.gayhomeland.org/0006/EN/A_Gay_Manifesto.htm
(آخر زيارة للموقع في تموز/ يوليو ٢٠١٧).

المجموعة بالبطء في تحرّك الشرطة واستغلالها حوادث العنف بغية إساءة معاملة الضحايا، ووضعت الدوريات لها هدفاً يتمثّل في دفاعها عن نفسها ضد "الزعران" وتجار المخدرات والعصابات (سمّتهم بصريح العبارة، من الأميركيين السود والمكسيكيين والآسيويين). كان شعار المجموعة واضحاً، وهو "تنظيف" الحي من الكارهين للمثلية. وكما أوضحت كريستينا ب. هانهاردت Christina B. Hanhardt في دراستها المرجعية، سرعان ما صار بروشيرز رمزاً أساسياً من رموز تحرر المثليين في بداية السبعينيات ومنح "الفهود اللاوندة" كياناً أيديولوجياً غير مسبوق هو مزيج من "الحريانية والفوضوية وأيديولوجيا العصر الجديد وأيديولوجيا دينية كاريزمية وراديكالية جنسية"[١]، قبل أن يختفي من المشهد النضالي.

كان خطاب "التنظيف" قد عُبئ قبل ذلك في ١٩٦٦ على يد مجموعة ناشطة من سان فرانسيسكو حملت اسم "الطليعة"، وأطلقت ما أسمته "فعل الكنس" المشحون بحمولة نقدية بيّنة. أرادت هذه المجموعة الدّفاع عن الحي وأن تردّ المحتوى الشائن للإهانة إلى أصحابها من السلطات الإدارية والجهاز الشرطي بالإضافة إلى المتعهدين ومصالحهم الاقتصادية، الذين أرادوا تنظيف المدينة من "الهامشيين"، فتألّف فعلها من النزول إلى شوارع Market Street في سان فرانسيسكو والكنس مع الهتاف: "لا أوساخ بعد هذا الكنس"[٢]. اختلف معنى "التنظيف" لدى "الفهود اللاوندة" وأخذ معنىً لا يمت بصلة إلى معناه البلاغي المضاد المتضمّن في المشهدية التي اكتساها فعل "الطليعيين". بات "التنظيف" يدلّ عندهم على تأمين الشوارع من العنف وضمان حماية "القاطنين" عبر إقامة الحدود فاصلة بين الذين يُنظر إليهم كجيران "لنا"، والآخرين غير المرغوب فيهم. إذاً، بعد مضي سبع سنوات من التأسيس، ورغم البرامج التي وُضعت بالتنسيق مع الخدمات الاجتماعية والمحافَظة للمساعدة في مجال السكن، أدى خطاب "التنظيف" الذي لعب "الفهود اللاوندة" الدور الريادي في إطلاقه إلى خدمة مصالح المتعهدين والممولين من القطاع الخاص الذين دعموا مجتمعاً متحضراً من مثليي الجنس، وكان بمنزلة الوضع المثالي للاستثمار والمضاربة في أحياء ذات

---

1 Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 96.

٢ المرجع نفسه، ص. ٧٣-٧٥.

تاريخ كبير، فأصبح تأمين الشوارع ومداخل الأبنية وسلالمها وتوفير الحماية للأنشطة التجارية (ولا سيما عبر القضاء على البغاء والأعمال الإباحية والمخدرات) ووسائل النقل العام هو الاستجابة لمطالب الحق في حياة آمنة. "كن آمناً!" صارت هذه العبارة بمكانة شعار المضاربة العقارية التي حوّلت العنصرية والكفاح ضد العنف الكاره للمثلية إلى حصان طروادة.[1] من هذا المنظور، صارت سان فرانسيسكو ونيويورك، ولا سيما مقاطعتا كاسترو وإيست فيلاج، أماكن للتجريب سيدخل فيها هذا الشعار وسياسة الدّفاع الذاتي التي ينادي بها في دوّامة متواصلة، وستؤدي إلى انهيار عدد من التشكيلات الائتلافية.

سيختفي "الفهود اللاوندة" عام ١٩٧٤. وبعد ذلك بسنتين، ستتشكل دورية حراسة أخرى للدفاع الذاتي على يد منظمة جديدة هي "تحرير مثليي منطقة خليج سان فرانسيسكو"، التي أسِّست في ١٩٧٥. رأى فصيل من الناشطين داخل هذه الدورية أن الحق في الدّفاع الذاتي هو الطريقة الأمثل والأولى في مقاومة العنف، وسرعان ما أُطلق عليه اسم "لواء الفراشة" إثر تجمّع الناشطين في "لواء الفراشة التذكاري لِريتشارد هيكين" بعد مقتل مثليّ في توسكون على يد طلاب لم ينالوا سوى عقاب اقتصر على الاختبار القضائي. كان اللواء مؤلفاً من رجال بيض في مجمله – لم يكن فيه سوى مثلية جنسية ملونة واحدة اسمها آلي ماريرو Ali Marrero – وكان يجوب شوارع المقاطعة ومعه صفارات ودفاتر وأقلام وأجهزة لاسلكية ويسجّل كل ما يراه من اعتداءات ضد المثليين (التلفظ بالشتائم في الشارع أو من وراء النوافذ المفتوحة للسيارات

---

[1] "ما إن تستقر فئات السكان الجنسية في المدن، فإنها تميل إلى التجمّع وشغل منطقة محدَّدة وواضحة (...) كان روّاد المجتمع المثلي يحتلون أحياء مركزية لكنها قديمة ومتداعية. دخل المثليون، ولا سيما من ذوي الأجور المنخفضة، في تنافس مع مجموعات أخرى ذات دخل منخفض بسبب العرض الضئيل من المساكن غير المكلفة. كان من شأن التنافس على المساكن المتواضعة في سان فرانسيسكو أن فاقم رهاب المثلية والعنصرية معاً (...) لم يكن أصحاب الملايين الذين يمولون ارتفاع أسعار العقارات مرئيينَ في الأحياء الشعبية خلافاً لحال المستأجرين من المثليين، الأمر الذي أدى إلى استخدام شبح غزو المجتمع المثلي كبشَ فداء مفيداً جداً لصرف انتباه الناس عن الفاعل الحقيقي المتمثِّل في البنوك ولجان تخطيط المدن والسياسيين وكبار المستثمرين. لقد كانت رفاهية مجتمع المثليين في سان فرانسيسكو مرتبطة، رغماً عنها، ارتباطاً وثيقاً بالمصالح المفهومة للعقار المديني". انظر:
Gayle Rubin, "Penser le sexe", 1984, trad. Flora Botler, in Gayle Rubin & Judith Butler, *Marché au sexe*, EPEL, Paris, 2001, pp. 109-110 .

والتحرش والاعتداءات)، ويحاول تسجيل أرقام لوحات السيارات بوجه خاص. عملت الصفارات عمل أجهزة تثير الخوف وتحمل المعتدين على الهرب والشعور بالخزي، وتحمي أفراد اللواء من مشاجرات جسدية محتملة، فضلاً عن كونها علامة يتعرّف عبرها أفراد الجماعة بعضهم على بعض، بل رمزاً للتضامن والتزام "رعاية البعض للآخرين" – وفق تعبير هانك ويلسون[1] Hank Wilson، وهو أحد أعضاء اللواء. عبّر هانك أفضل تعبير عن منظور "لواء الفراشة" للعلاقات مع الشرطة: تقوم الإستراتيجية على الاستمرار في طلب المساعدة من قوى النظام ضد الاعتداءات الكارهة للمثليين بغية الكشف بصورة أفضل عن عدم اعتراف المؤسسات بهذه الاعتداءات وإهمالها لها والتغافل عنها.[2] غير أن الهدف الأول الذي وضعه "اللواء" أمامه إنما تمثّل في بناء سياسية بديلة في ما يتعلق بالأمان: "لم نكن نريد أن نعطي الجماعة الوهم بأن هناك من يعتني بها. أردنا أن يتولد لدى كل فرد من الجماعة الشعور بأنه يقوم بدوريات حراسة طوال الوقت ويعتني بالآخرين"[3]. يرفض "لواء الفراشة" والحالة هذه أن يضع لباساً موحداً من شأنه أن يميّز أعضاءه ويجعل منهم مجموعة بهيئة "شبه عسكرية" مكرّسة لتوفير الأمن للجميع. فالفكرة من هذا التجمّع هي وضع وتطوير سياسة تضامنية، فيتوقف أمن كل فرد على شعور الجميع بأنه معنيّ عندما يتعرض أحد ما للعنف ويهبّ لنجدته في حال وقوع اعتداء. لذا على الجميع أن يكونوا خبيرين في تقنيات الدّفاع الذاتي. غير أن هذا الاستدعاء الذي وُجّه إلى كل فرد – من الرجال بصورة أساسية – ليقوم بمهمات الدورية انتهى بالإسهام في مأسسة شِفرة هندامية "آمنة" حددت مَن يتعين الاعتناء به أو الحذر منه، ومن ينبغي التضامن معه، منتجةً معياراً للذكورية المثلية البيضاء: جسد رياضي، وشعر قصير مع شارب، وبنطال جينز، وتي شيرت مع سترة من الجلد، وصفارة، لتصير هذه المكوّنات الهندامية اللباس الموحد الذي يميّز

---

1 Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 100.

٢ كانت هناك طلبات ملموسة، من قبيل زيادة عدد المثليين والمثليات في قوى الشرطة، وتوعية هذه القوى بالعنف المتأتي عن كره المثلية الجنسية. المرجع نفسه، ص. ١٠٤.

٣ نقلاً عن:

Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 104.

جماعة المثليين في مقاطعة كاسترو،[١] الأمر الذي أسفر عن مفعولٍ وصمي مباشر أدى إلى تحول كل الرجال الآخرين الذين حلّوا في منزلة "الغرباء" في المقاطعة إلى كارهين محتملين للمثليين.

هكذا، نشأت مسألة الدّفاع الذاتي الجماعاتي وتطورت في وفاق مع السياسات الأمنية الأولى (سياسة "الزجاج المكسور" و"الجيران المقتصين")[٢] التي رُوِّج فيها لمفهوم "الأمان" بوصفه معياراً وواسماً سديداً لـ"جودة الحياة"، فوُضع تعريف جديد لطرق العيش المثلية الجنسية "الصالحة" – "تلك الجديرة بالعيش"[٣] – انطلاقاً من "ضبطٍ للفحش" كان أشبه بممارسة قمعية على "جنسانية غير آمنة" وممارسات "تُعرِّض للخطر"، ومن شأنها أن تعيّن من دون عبارة صريحة الأجساد الجديرة بأن يُدافع عنها وتلك غير الجديرة بذلك (أي تلك التي تتحمل مسؤولية وضعها غير الآمن وتغدو بذلك مصدراً لفقدان الأمان). لذا إن قمع بعض الممارسات الكارهة للمثلية ترافق بصورة دائمة وآنية مع تجريم صور أخرى من المثلية والتحوليّة الجنسية التي حُكم عليها بأنها مصدر لفقدان الأمان (الأخلاقي والجسدي والجنساني والمدني والاجتماعي والصحي)، والضوضاء والتدهور الصحي والممارسات الجنسية الموصوفة بـ"المحفوفة بالمخاطر" والبغاء والإباحية والمخدرات والجنوح والتسكّع... كما أفضى معيار "جودة الحياة" إلى تعريف عنصري للغيرية الجنسية "المتزمتة" (الكارهة للمثلية وللتحولية الجنسية) بوصفها مصدراً للتهديد في بعض المقاطعات، وخطراً في النتيجة على الحياة التي نظر إليها على أنها "صالحة وآمنة" لمثليين جنسيين معينين.[٤] الأثر المباشر لمثل هذه التدابير التي تنتمي إلى نزعة ماهوية

---

١ المرجع نفسه. انظر أيضاً:

Manuel Castells, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley University Press of California, 1983, pp. 97-172.

٢ انظر:

Loïc Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Marseille, 2004.

٣ انظر:

Judith Butler, *Vie précaire*, op. cit., et *Ce qui fait une vie*, op. cit.

٤ وكما تكتب سارة أحمد: "يمكننا أن ندرس أنطولوجيا فقدان الأمان في تكوين السياسي: يقتضي ذلك الانطلاق من افتراض أن الأوضاع ليست آمنة، بما هي كذلك وفي ذاتها، فيسمح ذلك بتبرير ضرورة التدخل لجعلها آمنة". انظر:

انفعالية لمذهب "الخطر" هو إقصاء الشواذ الملونين (الأميركيين الأفارقة والسكان الأصليين وذوي الأصول الإسبانية) ونزع الشرعية عنهم وجعلهم مستغلقين، ما يعزز الحكم المسبق القائل إن جميع المثليين الجنسيين هم من البيض، وإن جميع الكارهين للمثلية الجنسية من السود. تأخذ هذه التدابير تعبيراً ملموساً لها وتترجَم في المراقبة الشرطية وقمع الجنوح "الجنسي" (بوصفه "فحشاً") و"العرقي" (بوصفه عنفاً)، وفي إلغاء السياسات الاجتماعية والتنقل الجغرافي لـ"غير الأسوياء" والأقليات العرقية المنتمية إلى الطبقة العاملة المعوزة نحو مناطق أخرى من المدينة. استهدفت الدولة الجزائية العنصرية الأقليات العرقية التي أُخذت بجريرة أبنائها[1] الذين قُتلوا وسجنوا، وعاملتها بوحشية. جرى هذا الاستهداف من أجل الدّفاع عن طبقة متوسطة بيضاء وموسرة وآمنة وقادرة وحدها على العيش في المساكن التي "أعيد تأهيلها" وفي أحيائها التي تطالب بحمايةٍ شرطيّة مستمرة لها.

في سياق مشابه، أُحدثت على الساحل الشرقي للولايات المتحدة، في نيويورك، مجموعة أخرى للدفاع الذاتي في العام نفسه الذي أحدثت فيه مجموعة "لواء الفراشة"، هي "الجمعية من أجل أميركا آمنة للمثليين الجنسيين" التي أسهمت في زيادة الاقتران المتواطئ بين مفهوم الدّفاع الذاتي وسيروة الجندرة الجنسانية والعرقية. طوّرت "الجمعية" سيميائية كاملة للذكورية المثلية المقتدرة والانتقامية والقادرة على الدّفاع عن نفسها، جرى بناؤها بالرجوع إلى معيار طاردٍ للذكورة العرقية والشبابية والجنوحية والكارهة للمثليين. في المقابل، حشد عددٌ من الجمعيات، المعاصرة لتلك التي أتينا على ذكرها للتو، طاقاته ونظّم صفوفه للاحتجاج على منطق شبيه وتجسيد مقاربة بديلة لمسألة "الأمان". وقعت هذه المجموعات في مواجهة دائمة مع الشرطة ونالت معاملة وحشية، الشرطة التي لم تتوانَ عن استهداف "الغوغاء" من الأميركيين الأفارقة والاشتراكيين و/ أو الشواذ. هكذا، نشر هيوي نيوتن نصاً رئيسياً في آب/ أغسطس ١٩٧٠، في إطار التحضير لـ"المؤتمر التأسيسي للشعب الثوري" الذي نظّمه "الفهود السود" وعُقد في أيلول/ سبتمبر من العام نفسه في فيلادلفيا،

The Cultural Politics of Emotion, Routledge, 2004, p. 76.

[1] بالإشارة إلى الإمعان في التركيز المنهجي على اعتداءات كارهة للمثلية الجنسية ارتكبها الشباب المراهقون الجانحون أو العصابات.

باسم "حركات تحرر المرأة وتحرر المثليين الجنسيين"، وهو نص دعا فيه إلى تحالف واسع بين الحركات.[1] تطرق نيوتن إلى ما تستثيره المثلية الجنسية من فقدان للأمان بين الناشطين من الرجال الغيريين الأميركيين الأفارقة. تكلّم نيوتن في هذا النص على هؤلاء الرجال وإليهم متحدِّثاً بصيغة "نحن": "كما يعلم جميعنا جيداً، فإن ميلنا الفطري الأول يدفعنا أحياناً إلى الرغبة في تحطيم وجه المثلي الجنسي، وفي إسكات فم المرأة فيه"[2]. أضمر النص عبر ديالكتيك الأمان وفقدانه استنكاراً لخطاب الهيمنة الذي يعمل على تحويل الحليف الموضوعي إلى تهديد ذاتي ("يعترينا خوف من أن نكون مثليين (...) مصدر هذا الخوف هو التهديد بالإخصاء"). ذلك أن الأيديولوجيا الإمبريالية البيضاء، باستدعائها الرجال الملونين وخلعها صورة العنف القائم على أساس الجنس والكاره للأجانب عليهم، جعلت من أجسادهم موطناً لفقدان الأمان. لذا إن الإمساك بهذا المنطق الأمني بتمامه وكماله يقتضي منّا فهم الصيغ المكرِّرة له داخل المجموعات الناشطة المترعة بأجندة هذه الأيديولوجيا فضلاً عن قاموس مفرداتها، التي ترى إذ ذلك أن أجساداً أخرى تتهددها بـ"فقدان الأمان": أجساد النساء (الغيريات ومثليات الجنس، والبيضاوات والسوداوات) وأجساد مثليي الجنس. لقد تشكّلت هذه الأجساد كي تبدو مواطن لفقدان الأمان بالنسبة إلى الرجال الأميركيين الأفارقة، وذلك تسهيلاً لحملهم على أن يُصبحوا ذواتاً خاضعة عبر الانتساب إلى معيار الذكورة المهيمنة. يُصبح الاعتراف بالرجولة والحالة هذه مشروطاً بالاعتراف بالبشرة البيضاء، ومشروطاً أيضاً بالغيرية الجنسية البرجوازية الصغيرة. بالنسبة إلى نيوتن "أماننا يصدر من داخلنا، وعندئذ فقط سيتولد فينا الاحترام وتتولّد المشاعر الصادقة تجاه جميع المضطهَدين".

---

١ تحالف بين المجموعات النضالية وجماعات المثليات الجنسيات الأميركيات من أصل أفريقي أو من السكان الأصليين أو من أصل إسباني، وقد عملت على بناء حركة راديكالية ضد عنف جهاز الشرطة (وجهاز السجن) المتأصل في المنظومة الرأسمالية، والعنصرية في تكوينها، والمتحيّزة للغيرية الجنسية، ثمّ عملت على القضاء على قاموس "الخوف"، بما في ذلك وخاصة عبر نقد الصيغ "الوضعية" المنسوجة بمصطلح "التمكين" والتخلي عنها، صيغ مثل: "وداعاً للخوف"، "على الخوف أن ينتقل إلى المعسكر الآخر"، "لسنا خائفين". انظر:

Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 132.

2 Huey Newton, *To Die for the People*, op. cit., p. 153.

الدّفاع الذاتي وسياسة الغيظ

يشترط تنصيب "الأمان" كنمط للعيش إحداثَ حال من فقدان الأمان بما يكفل للدولة أن تظهر (وتقدم نفسها) بالقياس إليها بوصفها الملجأ الوحيد الآمن. وهو المنطق الذي دأبت مجموعات المثليات من السود ("المرأة الملونة" و"العالم الثالث") على التنديد به خلال السبعينيات للآثار الذي يُهدد بها أجندة الحركة النسوية. فعنف الشرطة، الذي كان يستهدفهنّ (مع أبنائهن[1]) ويقعن ضحيته، يرتبط بعرى وثيقة مع البناء العنصري للمرأة السوداء، الذي يُمثّلها كامرأة قادرة على الدّفاع عن نفسها إلى الحد الذي تبدو معه ليست بحاجة إلى من يدافع عنها، وأسوأ من ذلك، إلى الحد الذي يغدو معه من الضروري الاحتماء منها، ناهيك عن وجودها مع غيرها في مجموعات، الأمر الذي أشار إليه عام ١٩٧٤ فريق البيسبول Gente – فريق نظّم نفسه كمجموعة للدفاع الذاتي النسوي، وكان مؤلّفاً من مثليات سود وأسِّس في أوكلاند – وهو أن المثليات الملونات يبدون "غير مرئيات عندما يكنّ فرادى، وعنيفات عندما يكن في مجموعات"[2]. في آذار/ مارس ١٩٨٤، أصدرت صحيفة *ONYX*، وهي أول دورية في الولايات المتحدة للمثليات الجنسيات الأميركيات من أصل أفريقي، عدداً يظهر على غلافه رسمٌ يُصوّر مجموعة من النساء السود وهي تصدّ عنها عنف شرطي أبيض على حصان يضرب إحداهن وهي ملقاة على الأرض.[3]

إذاً، كان للترويج لميثاقٍ أمني واستدماجه داخل بعض الأجندات النضالية[4] عاقبة

---

١ "نحن النساء تجمعنا بعض الانشغالات وأخرى لا. لديكن خوف من أن يكبر أبناؤكن وينتسبوا إلى النظام البطريركي، فيتبرؤون منكن. لدينا خوف من أن يأخذوا أطفالنا منا عنوة، وأن يخرجوهم من السيارة ويقتلوهم في الشارع من مسافة قريبة، وخوف كذلك من ألا تكترثن لمعرفة أسباب جريمة كهذه". انظر:

Audre Lorde, *Sister Outsider*, trad. Magali C. Calise, Éditions Mamamélis/Trois, Genève/Québec, 2003, p. 131.

٢ من حوار أجرته مجلة *The Tide*، نقلاً عن:

Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, op. cit., p. 150.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٥٢.

٤ انظر:

Alyson M. Cole et Kyoo Lee, "Safe", *Women Studies Quarterly*, vol. 39, n° 1/2, 2011.

قصوى، فبالإضافة إلى أنه عمل على تبييض عنف الدولة، حدّد تحديداً مسبقاً أنماط الاحتجاج والتحالف، وأحدث صنفاً معيناً من النضال ونوعاً من الدّفاع الذاتي ذا طبيعة وقائية. وهو نوع ضار لأنه متمفصل مع خرائطية انفعالية محاصَرة، ليتحوّل "الدّفاع عن النفس" في هذه الحالة إلى عملية تقوم على الاستجابة لإيعاز يوجب على المرء "وضع نفسه في مأمن" ويحمله على الانخراط في أفعالٍ حمائية تبعاً للطريقة التي تطبع عبرها أحياءٌ أو شوارع أو هويات أو أفراد أو مجموعات بأثرها الانفعالي التشكيلات الائتلافية أو القضايا، أو تبعاً للعنف الذي يُسببه لها فرد "مهدِّد" أو "منحرف" أو "أجنبي". هكذا جرى إنتاج جميع السياسات الأمنية داخل "منظومة من العلامات الانفعالية" وعبرها: إقليمية عاطفية لا تقتصر على تقطيع وتأطير الأمكنة ووصم الأجساد وتطبيع ثنائيات مثل الاعتداء/ الضحية، الأمان/ فقدان الأمان، نحن/ هم، الخوف/ الثقة، بل تقوم على ما هو أكثر من ذلك فتُحدث طفرةً في الذاتيات السياسية لتحوّلها إلى وجدانية عاطفية يستقطبها الخوف والخطر. إنها نقطة التحول الانفعالي للصراعات التي لا تفتأ تنشأ وتعود، ليغدو القاسم المشترك الذي يجعل التحالفَ بين أنماط الكفاح ممكناً، وغير مبرَّر البتة إلى الحد الذي ينتهي به الأمر فعلياً إلى تأدية دور إستراتيجيات التقسيم التي تُحدثها أجهزة السلطة.

من الضروري فضلاً عن ذلك أن نقدّر حجم الأثر الذي تُحدثه هذه الإستراتيجيات في التشكيلات الائتلافية نفسها وحياة الناشطين وأجسادهم، وما تفرضه من عوائق تُنهك هذه الأجساد بل تحملها على الدخول في سيرورة تدمير ذاتي. فالإيعاز المتمثّل في أن يكون المرء آمناً عبر تأمين ذاته وحدوده، يُعدّ سياسة مراقبة للحركات الاحتجاجية، وهي سياسة برهنت نجاعتها بين السياسات الأخرى في ما يتعلق باحتواء هذه الحركات، إذ ترافقت مع إستراتيجيات انفصالية مدروسة إلى هذه الحد أو ذاك، تحمل الناشطين على حماية أنفسهم عبر تحديد تخوم الأمكنة "المؤمَّنة" وتقسيمها، مستجيبين ببغائية لـ"ميثاق الأمن" وناقلين له ومعممين إياه. يُصبح الأقران، من هذا المنظور وبحكم التعريف، سالمين داخل هذه المساحات الآمنة المزعومة بشرط أن يتحصنوا ببعضهم بعضاً ويتقوقعوا داخل حصنهم. ثم يتحدّد هذا التحصّن الآمن بالتعارض مع برانية غير آمنة تستثير الخوف أو الكراهية، ما يؤدي في النهاية إلى

الدخول في وضع لا يمكن فيه تصور أو قبول الديمومة الحتمية لعلاقات السلطة والصراعية والخصومات في الداخل وممارستها من دون انقطاع. و"الدّفاع" الوحيد المتاح داخل إطار شبيه من الانكشاف المفروض، في مواجهة فقدان الأمان المقيم في عمق التشكيلات الائتلافية بالنسبة إلى الذين يختارون رسمياً رفض الاتكال على الشرطة أو قضاء الدولة، يتمثّل في فصل الأمكنة بحواجز وتقسيمها وتأمين متزايد لأماكن الجماعات، عبر عزل هذا الفرد لكيلا يتسبب مجرّد حضوره في العنف لذاك، وإقصاء أو إبعاد هذا الندّ لأنه أخفق أو خان عندما مارس سلطته داخل حدود الجماعة. تشكّلت في هذه الحالة مؤسسات منحت نفسها مشروعية تحقيق القضاء وكانت بمنزلة مصطنعات فظيعة: ما دام الهدف هو تجنب الاتكال على الشرطة والعدالة المهيمنة، راحت تبيح لنفسها فعلياً انبثاثات استعمرت التشكيلات الائتلافية. إن إدارة أنماط العنف هذه الدائرة بين الناشطين في الحياة اليومية، هذه الأنماط التي لا يمكن أن تُعاش إلا على منوال الإهانة والجرح الذاتي،[1] إنما تستنفد وقت التشكيلات الائتلافية وتُسبب تآكل بنيانها. كما أنها تتسلل إلى المخيال فتجعل من الممكن ابتكار كيفيات جديدة لاعتمال العنف، إضافة إلى الإنهاك الذي تتسبب فيه على المستويين العاطفي والسياسي، وانحراف سيرورة التوعية السياسية عن مسارها، وإفساد الالتزامات.

إذاً، هو وعيٌ مضاعف يقتضيه الدّفاع عن النفس، وجاء التعبير الأبرع عنه على لسان الشاعرة جون جوردان June Jordan. وقعت الشاعرة ضحية لاغتصابين، وروت كيف يغرس الاغتصاب في النفس القناعةَ القصوى بعجزها المطلق وكيف يمكن للوعي السياسي أن يُشكّل "محوراً" – أو لا – لاستعادة القدرة على الفعل. في المرة الأولى – كتبت جون جوردان – كان المغتصب رجلاً أبيض. بعدما اغتصبها لأكثر من ٤٥ دقيقة، جرّها إلى الحمّام وأجبرها على الانحناء لالتقاط صابونة ملقاة على الأرض (أمرها قائلاً: "التقطيها!" ليتاح له ممارسة اللواطة بالقوة). ما كان من جون جوردان إلا أن تماسكت واستعادت صوتها قائلة: "أنت، التقطها!"[2]. في جزء من الثانية،

---

[1] انظر:

Wendy brown, *States of Injury,* op. cit., p. 52 et suivantes.

[2] June Jordan, *Some of Us Did Not Die. New and Selected Essays,* Civitas Books, 2003, p. 78.

جون جوردان (١٩٣٦–٢٠٠٢) شاعرة وكاتبة مقالات معاصرة. أميركية من أصل كاريبي

تلاشى الخوف، وأدركت أنها تفضّل الموت على إطاعة هذا الرجل الأبيض. لقد حضرها العرق هنا ليُعيد الحياة والحركة لجسدها المشلول. ليس التمييز على أساس الجنس هو ما عمِل عمَل المحور المحرّك، بل العنصرية التي شحذت طاقتها ورفعتها إلى مصاف تفضيل "الموت على الخضوع"[١]. لم يتحوّل غيظ جون جوردان إلى دفاع ذاتي إلا لوجود مرجعية تمثّلت في جماعة تخوض كفاحاً ضد العنصرية. هكذا استطاعت ضربه في رأسه ثم الهرب. لقد نشّط عرقُها "غظيَها لحماية الذات"[٢]: رجل أبيض يغتصب امرأة سوداء. في المرة الثانية، كان المغتصب رجلاً أسود، وهو ناشط في "الجمعية الوطنية للنهوض بالملونين". ذات مساء، بينما كانت مع أصدقاء آخرين، دعاهم إلى بيته لاختتام السهرة وشرب كأسٍ أخيرة. جاءت هي لكن ليس الآخرين، ووجدت نفسها وحيدة مع هذا الرجل. أصابت جون جوردان الصدمة عندما شرع الرجل الأسود في اغتصابها؛ كانت في حالة جمود تام. ثمة شيء ما يحدث يقف عائقاً أمام قدرتها على الفعل: لقد كان أسود، وهي كذلك. ما كانت تشعر بالخطر.

> لعبت مسألة العرق دوراً حاسماً، لكن العرق، هذه المرة، منعني من الإتيان بأي حركة وأدى بي إلى هذا الحد الأقصى لامّحائي. لقد فقدت أي استجابة لصدمتي من أن "أخاً" لي يمكن أن يغتصبني، أنا، "أخته"، وفقدت أيضاً العزم على المقاومة، ولم أهتدِ أبداً إلى أن "أستمدّ من غضبي القوّة التي تقتضيها مقاومة شياطين الهيمنة".[٣]

كأن العرق قد حيّد غيظها؛ إنها حالة من ذهولٍ أمام ظلم لا يُطاق، ظلم لاضطرارها إلى الاحتراس والدّفاع عن نفسها بما في ذلك إزاء رفاقها في الكفاح، ظلم من شرور العنف لكن أيضاً من إثمية ساخطة لأن جون جوردان حيّدت دفاعاتها واغتصِبت في مكان آمن وعلى يد شخص جدير بالثقة... مبدئياً. دام الاغتصاب الليل بطوله. وعندما

(والداها مهاجران جامايكيان)، وهي ناشطة وشخصية رئيسية في "القوة السوداء" وحراك النسويات والمثليات.

١ المرجع نفسه، ص. ٧٩.
٢ المرجع نفسه.
٣ المرجع نفسه، ص. ٨٠.

تركها تُغادر عند الفجر، كانت لا تكاد تستطيع الوقوف على قدميها، وتحوّل جسدها إلى شعلة من الألم، هذا الجسد الذي بات من الآن في نظرها أكثر ما في الكون قذارةً ودنساً. لقد جعلتها تجربة الاشمئزاز من الذات هذه شبه مجنونة. ترى جون جوردان أن هذه الحلقات من العنف الوسخ إنما تشهد على إخفاقات الحركة النسوية التي لم تبنِ من أجل جميع النساء تشكيلاً ائتلافياً يكون منهلاً لـ"غيظ لحماية الذات"[1]. إذاً، المشكلة ليست في استمرار علاقات السلطة داخل تشكيل ائتلافي كهذا، أو في العنف الذي يرتكبه الضحايا على ضحايا آخرين، بل في أن هذا التشكيل الائتلافي الذي أُسِّس على أرضية رابط هيمنة واحد - "عدو مشترك" واحد - لم يكن في وارد إعلان الحرب على هذا العدو، ولم يكن قادراً على التحالف ليصير تشكيلاً ائتلافياً نشعر فيه لا بالأمان بل بالقدرة على شحذ الطاقات بعيداً من الوقوع في خطر تغذية العنصرية. ولئن اختارت الحركات ديناميات "قومية" و"انفصالية" أو "جوهرية"، فعليها أن تكون متسقة مع ذاتها؛ المسألة لا تُختزل إلى الشعور بالأمان داخل تشكيل ائتلافي استيهامي، بل ببناء وإحداث أقاليم يمكن داخلها تسييس ومراكمة الغيظ بغية إعلان الحرب وتنفيذها: "برهنوا لي قوتكم ولن أشعر إلا بالفخر"[2]. تنطلق جون جوردان من هذا المنظور لتدعو إلى إحداث أنماط أخرى من التشكيلات الائتلافية يستند تحالفها لا على أرضية ذات مطمئنّة بل على انخراط مسعور في القتال.

قد يمنحنا إيعاز أن نحترس ونكون في مأمن شعوراً بالراحة، فهو يعمل عمل الفاراماكون، أي الدواء الذي يستجيب، أمام السياسات الإدارية التمييزية والإنتاج المتزايد للمخاطر وصنوف فقدان الأمان الاجتماعية التي تعرّض تدريجاً الأفراد

---

١ المرجع نفسه.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٠٠-١٠١. "هل أعلنا، نحن النساء في الولايات المتحدة مثلاً، الحرب على أعدائنا؟ هل نحن مستعدات للعيش والموت في سبيل امتلاك مصيرنا؟ (...) أرني دوريات الحراسة التي تحرس الشوارع والطرق الآمنة في بلدنا لدى مرورنا في أي وقت وأياً كان اللباس الذي نرتديه باختيارنا...". وتواصل جوردن ترنيمتها قائلة: "أرني نساءً تحب نساء أخريات من دون التعرّض للاضطهاد وخطر الموت، أرني الحراكات، الأحزاب، كفاحات النقابات، السياسات، نساءً ينتفضن من أجل سياسات اقتصادية واجتماعية للرعاية والتعليم والصحة (تورد هنا مثال سرطان الثدي)، القضاء على العنف والاغتصاب كسلاح للحرب... يعني ما تقدّم أن على الحركة النسوية أن تحقق 'اعترافاً وطنياً واسع النطاق بالمثلية الجنسية'". ص. ١١٤.

لأنماط عيش لا تتوافر على الحدّ الأدنى لشروط الحياة، يستجيب للضرورة الحيوية بالتنقل داخل المجال العمومي أو الخصوصي (دون التعرّض للاغتصاب أو التحرّش أو القتل)، والضمان الجمعي للشروط المادية للوجود، والعيش الآمن تحت سقف، وإيجاد صور أخرى من العيش والتبادلات والثقافات المضادة وممارسات الذات، فضلاً عن استجابته لضرورة التعاضد والحب... لكن هذا الإيعاز الفاراماكون (pharamakon) يقوم أيضاً بدور السّم الذي يُجبر الناشطين على الانزواء ويدفعهم إلى تقسيم معسكراتهم الخاصة وتقطيعها بالحواجز، وتطهير صفوفهم. كلما ازدادت ضرورة حمايتنا أنفسنا من فقدان الأمان، استنفدنا قوة ما يعنيه "التشكيل الائتلافي" التضامني والتحالفي الذي نستمد منه القدرة والغيظ، والنتيجة: تحقيق شكل من السياسة الحيوية (biopolitque) على نطاق الكفاحات، أي نضالية حيوية (biomilitantisme).



من الانتقام إلى التمكين

ذات صباح من شتاء ٢٠٠٨، في الولايات المتحدة الأميركية، نادى أحدهم سوين لووي Suyin Looui وهي ذاهبة إلى عملها قائلاً: "كم أنت مثيرة أيتها الصينية!" ضاقت ذرعاً وغضباً، فقررت ابتكار لعبة فيديو حملت اسم !Hey Baby [هاي بيبي!]، أبطالها من النساء. عندما نبدأ اللعبة، نجد أنفسنا في شوارع مدينة تشبه نيويورك أو مونتريال، مسلحين ببندقية. سرعان ما يهاجمنا الغرباء من كل صوب منادين بعبارات من قبيل: "هاي بيبي، سيقان جميلة!" "هل أنت متاحة؟" "واو، أنت جميلة جداً"، "تعجبني رجرجة خلفيتك، بيبي"، "أستطيع أن أفجّر مؤخرتك"[١]. في هذه المرحلة، تضعك اللعبة أمام خيارين: إما أن تجيب مع بعض القلق والانزعاج: "لا، شكراً!" ثم تمضي في طريقك (يتظاهر المتحرّش هنا بأنه غادر وتركك وشأنك، لكن سرعان ما تلتقيه من جديد بعد ثوانٍ معدودة)، وإما أن تستلّ البندقية وترمي بها المتحرّش حتى الموت.

---

١ لا ننسى بتاتاً أن المناداة غالباً ما تصاغ في "الواقع" بصورة سلبية: "أنت بشعة"، "الزانية"، "مؤخرة كبيرة"...

يسبح الرجل في بركة من الدماء قبل أن يحل محلّه تابوتٌ يحمل شاهدةً كُتبت عليها آخر جملة وجّهها إليك. لا فوز آخر في هذه اللعبة (عدد المتحرشين لا يحصى)[1] إلا إمكان التنقل في الشارع واستمرار مهاجمة الغرباء لك، ما يُعطي هذه اللعبة جوّاً شبيهاً بروايات كافكا Kafka.

تدور هذه اللعبة التي ابتكرتها سوين لووي في فلك مشروعات نسوية أخرى معاصرة للكفاح ضد تحرش الشارع،[2] وهي مشروعات تضعنا في مواجهة مباشرة وفردية مع الاستيهام الانتقامي المتمثّل في الخروج مع السلاح، وفي إبهام الإشباع السادي المتأتّي من قتل مفتولي العضلات يمنة ويسرى، وتضع قدرتنا على الفعل في مواجهة العنف وجهاً لوجه أمام الفراغ المعاصر الذي تنطوي عليه التجارب المبهجة. بالإضافة إلى ذلك، هذه اللذة المحمومة المتأتية من لعبة نكون فيها، نحن، أي أكون فيها، أنا، البطلة "العادية"، إن هي إلا أثر لتعديل طرأ في إحداثيات

---

١ يمكن الاطلاع على استطلاع حول اللعبة على موقع NYT، على الرابط:

http://bitchmagazine.org/post/genderlicious-whatdo-you-think-of-ihey-babyi

٢ نستطيع أن نذكر أسماء مبادرات أخرى مثل: حركة Holla Back New York لمكافحة التحرّش في الشوارع، وهو تشكيل ائتلافي لـ"مجتمع الميم" LGBTIQ، بات موجوداً اليوم في مدن عدة من أميركا الشمالية، ويقدم خدمات حصرية مثل أخذ صورة أو تسجيل فيلم للمتحرشين ونشر صورهم على مدوّنتهم... يُعدّ الموقع أيضاً منجماً للمعلومات العملية والنظرية المفيدة في مكافحة التحيّز للغيرية الجنسية. انظر:

http://hollabacknyc.blogspot.com/

انظر أيضاً:

Sofie Peeters' "Femme de la rue" documentary, https:// www.youtube.com/watch?v=i-LOi1W9X6z4 (August 2012) about sexual harassment in Brussels or Shoshana Roberts documentary 's "10 hours of Walking in NYC as a Woman" (October 2014).

في مصر، في ما يخص HarassMap collective، انظر:

http://harassmap.org/en/

والفيديو المسجّل القصير بعنوان: "Creepers on an Egyptian Bridge" [زواحف على جسر مصري]، وثائقي من إنجاز تينا فان لون Tinna Van Loon وكوليت غنيم Colette Ghunim في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤. في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٥، أنتجت Everlast (علامة تجارية لمعدّات فنون الدفاع عن النفس) فيلماً قصيراً يُظهر رجالاً يقعون في الفخّ إذ لا يدرون أن النساء اللواتي يتحرشون بهن هنّ أمهاتهم. في مكسيكو، تشكيل ائتلافي باسم Las Morras، وصوّر فيلماً يعرض مشاهد من الحياة اليومية لتحرّش الشارع وطرق المقاومة في مواجهة هذه المضايقات المستمرة. الفيديو متاح على YouTube وشبكات التواصل الاجتماعي. انظر مثلاً:

https://www.youtube.com/watch?v=qIk5fWw0Xps

الممكن، فاللذة تضعنا أمام التحدّي المتمثّل في ضرورة الإعداد من النقطة الصفر لما "يمكن فعله" في مواجهة التمييز على أساس الجنس، ولا سيما بالنظر إلى إخفاق السياسات الحكومية في تصفيتها. مع ذلك، يقوم مبدأ اللعبة على ما يلي: لا يمكن تخيّل أي ردّ على التمييز على أساس الجنس إلا بمشهدية لمواجهة تجابه فيها امرأة واحدة وحيدة المتحرِّش بها. من هذا المنظور، تقف اللعبة على الجهة المقابلة للمخيال السائد لدى الأكثرية الكاثرة من التمثيلات التي تتخذ من "العنف الممارس على النساء"[1] موضوعاً لها، والتي تنظر إليهن بوصفهن مجموعة شبيه إلى هذا الحد أو ذاك بـ"المستضعَفات" المستباحات. في المقابل، نجد في اللعبة أقصى درجة من ترميز فكرة مفادها أن تجربة التمييز على أساس الجنس هي أولاً وقبل كل شيء تجربة يومية ومعيش فردي. وإذ تضع هذه اللعبة سلاح العوزي والكلاشينكوف في يد النساء، كما لو كان الأمر يتعلق بحلّ نهائي لمواجهة التمييز على أساس الجنس في المجال العمومي، فإنها تُقدّم تمثيلاً آسراً عن الدّفاع الذاتي الذي يجري إدراكه في هذا السياق لجهة كونه يتخطّى بكثير التعريفات القانونية للدفاع المشروع عن النفس المؤسَّس تقليدياً على مبدأ فلسفي قوامه فورية وتناسبية الدّفاع. لا مراء في أن التدابير المقترحة لا تبعث على الارتياح، أولاً لأن الحلّ المقترح غير متناسب (كلمة تؤدي إلى إعدام الرجال بسلاح ناري)، لكن فقدان الارتياح ربما يصدر، بدقة أكثر، من الابتسامة التي ترسمها اللعبة على الوجوه، وأكثر بعد، من الغذاء الذي تمدّ به الغيظ المتخيّل.[2] تتحوّل المشهدية المرَضية والحالة هذه إلى مشهدية استيهامية

---

١ تقوم المقاربات النسوية في الفكر النسوي المعاصر بشأن الدفاع الذاتي على فهم للعنف بوصفه مسألة إعضالية على المستوى السياسي. ثمّة ثلاثة أصناف من الحجج الرئيسية: يُحدّد الصنف الأول، المكنّى "الجوهراني"، اللاعنف بوصفه محدّداً جوهرياً من محددات الأنوثة، لكن هذا الموقف ينضمّ إلى مقاربة تستند إلى التاريخ المشترك بين الحركات الداعية للسلام والنسوية. أمّا الصنف الثاني من الحجج، فيرى أن العنف إن هو إلا ببغائية ونوع من العمالة للنظام البطريركي. وأخيراً نستطيع أن نُحدّد صنفاً ثالثاً أكثر براغماتية ويُحذّر من الخطر المتمثّل في اللجوء إلى العنف، نظراً إلى فقدان الخبرة والدراية المفروضة على النساء في هذا المضمار، ويقدّر أن العنف سيُفضي إلى عمليات انتقام من شأنها أن تقود إلى تأجيجه. ويبقى أكبر تقليدين فكريين يشرعّان الدفاع الذاتي النسوي، ومن ذلك اللجوء إلى العنف الدفاعي، هما: التقليد المستند إلى التيار التعاقدي، والتقليد المستند إلى التيار الفوضوي.

2 Jak Halberstam, "Imagined Violence/Queer Violence: Representation, Rage and Resistance", *Social Text*, no 37, 1993, pp. 187-201.

تستثير إشباعاً واقعياً لدى أيّ كان ممن تقاسم هذه التجربة الاعتيادية للتميز على أساس الجنس (اعتيادية لأنها يومية ومتواصلة ومباحة)، مشهدية تتحوّل في واقع الأمر إلى تجربة بعيدة كل البعد من شرطها اللعبي. اللعبة مخيفة بقدر ما هي مبهجة، وتسمح فضلاً عن ذلك بعودة نقدية، ليس إلى التمثيل المقبول والمجمع عليه في شأن أنماط العنف المرتكبة والممارسة على النساء فحسب، بل أيضاً إلى الرهانات المتعلقة بـ"الإقرار" بهذه الأنماط. ما الذي قد يحدث إن تمّ الإقرار بهذه الأنماط التي جُعلت غير مرئية واعتُرف بها في نهاية المطاف لما هي عليه وما تؤسِّسه؟ دفق متواصل من الطلبات والاستجوابات، فضاء مكاني زماني عدائي، يقتضي منّا انتباهاً في كل لحظة، مثل لاعب مأخوذ وعالق في إثارة لعبته. إن شذّت لعبة Hey baby! عن غالبية الخطابات والثقافات النسوية ذات الصلة بالعنف المستند إلى التميز على أساس الجنس، فإن راهنيتها تبدو أيضاً في قطيعة مع أصل الدّفاع الذاتي النسوي ومنشئه، وهي تسم منعطفاً نيوليبرالياً للمخيال النسوي. ورغم الانتقادات اللاذعة التي تستدعيها هذه اللعبة في أكثر من موضع، فإن إطارها يبقى متصلاً اتصالاً مباشراً بثقافة للدفاع الذاتي صارت هي محور المطلب المعاصر لـ"عقد الأمان".

استلهِمت هذه اللعبة من عالَم مرجعي مرتبط بمنتوجات ثقافية تكنّى بـ"الشعبية" لأنها موجّهة إلى الأحداث والذكور (حتى إن كان في مقدور البالغين والنساء استهلاك هذه المنتوجات فعليّاً). وهي لعبة من ألعاب "التصويب من منظور الشخص الأول المفرد" (FPS)، وتعتمد على زاوية نظر مميِّزة لألعاب "الحرب"، حيث يرى اللاعب الفعل من خلال عيون البطل الافتراضي. تُقدّم غالبية هذا النوع من الألعاب مشهدية مؤلَّفة من مخيال رأسمالي وحربي بالغ العنف، مع طمسٍ للحدود الفاصلة بين علم التكنولوجيا الإمبراطوري والخيال العلمي.[١] بالإضافة إلى ذلك، يُخلع على هذا المخيال طابع جندري وعرقي دائم يشهد على ذلك الجمهور الذي يتوجه إليه هذا الصنف من المنتوجات الثقافية الجماهرية، فضلاً عن مقاييس الجندر والجنسانية

١ انظر:

Donna Haraway, "Manifeste Cyborg: science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XXe siècle.", 1984, in Nathalie Magnan, Delphine Gardey & Laurence Allard, *Manifeste Cyborg et autres essais*, Exils, Paris, 2007.

واللون والعرق التي تسهم في ترسيخها. ففي حين يأخذ العدو هوية محددة المعالم (غالباً ما يكون من الأحياء الأموات أو النازين أو الفضائيين أو الشيوعيين أو المافيات أو الروس أو أيضاً من الإرهابيين الأفغان)، تعتمد الشخصية الرئيسية زاوية نظر المهيمِن، أي الرجل الذي يتوافر على موارد خاصة بالجماعات المهيمنة في البلدان الأكثر غنىً. إن سوين لووي تطبّق هذا الإعداد على Hey Baby! وتتيح لنا اللعب من منظور الشخص الأول في حرب عصابات مدينية نسوية. لقد ابتكرت فضاءً زمانياً مكانياً افتراضياً نلهو فيه بالرد على العنف بالعنف. لكن المتحرّش النموذجي المثالي في هذه اللعبة ذو شخصية واضحة: لا هو من ذوي الياقات البيضاء، ولا الشعر الأبيض، ولا من الرجال البيض. تأخذ مشهدية الدّفاع الذاتي في هذه اللعبة شكل أناً واحدي افتراضي لكنه يُحقق في الوقت نفسه حلكة "العنف المرتكب ضد النساء"، حلكة الشارع المظلم الذي يُزعم أنه "خطير" وحلكة المعتدي ذي البشرة الداكنة والغريب. إذاً، تضع سوين افتراضين مسبقين مغلوطين: أعمال العنف ضد المرأة هي من فعل الشبان المنتمين إلى الطبقات الشعبية والموصومين عرقياً، وتقع في المجال العمومي.

لا شك في أن هذه الطريقة في التجوال الافتراضي في العالم من منظور عدسة السلاح الناري هي طريقة مشتركة مهما كانت تواريخنا وهوياتنا وتجاربنا وأشكالنا وقدراتنا البدنية والنفسية ورساميلنا أو كفاءاتنا أو مواردنا الاجتماعية. إنها طريقة تمثّل نوعاً من الأنا الأعلى: "أنا أردّ، إذن، أنا موجود". لكن المشهدية التي تؤديها هذه اللعبة تقطع بوضوح مع الألعاب النادرة التي تدور حوادثها حول شخصيات نسائية على درجة عالية من التنميط السيناريويّ وتُرغِم على التماهي قدر المستطاع مع شخصيات مفرطة التحديد جندرياً وجنسانياً وعرقياً وطبقياً؛ إنها ألعاب تستخدم منظور الشخص الثالث الغائب، حيث يصعب الحضور عبر ملامح بطلة تجسّد المعايير الجمالية المهيمنة (باتت لعبة Lara Kroft المثال الأيقوني في هذا المضمار).[1] وبينما تبني ألعاب "التصويب من منظور الشخص الأول المفرد" فضاء زمانياً ومكانياً من

---

١ انظر:
Amanda Denis Phillips, "Gamer Trouble: The Dynamics of Difference in Video Games", Phd. Thesis, University of Califonia in Santa Barbara, 2014; Bernard Perron et Mark J. P. Wolf (dir.), *Video Game Reader 2*, Routledge, 2009.

نسيج اجتماعي مثلي الجنس وذكوري بصورة رئيسية، لا تحاول !Hey Baby أن تقدّم محاكاة ساخرة بمقدار ما تسعى إلى إعطاء دلالة أنثوية ونسوية لهذا الفضاء الزماني المكاني. قد يُدرج المستوى الأول من القراءة اللعبةَ ضمن المخيال السائد للدفاع الذاتي المسلّح، على أنها تمنح المرأة الامتياز الذكوري بصورة شبه حصرية، وهو الامتياز المثير للجدل والمتمثّل في التعامل الافتراضي مع الأسلحة. بهذا المعنى، يتأتى من التعرّض الافتراضي المتواصل للعنف المفرط نمط من الألفة من شأنها أن تسهم في بعض التدريب على العنف الذي يُنزع عنه طابعه الجندري، على أن التنشئة الاجتماعية على ابتذال العنف كانت تقليدياً إحدى مرتكزات بناء واستدماج الهوية والتمهية الجنسانية التي تميّز بين الرجال وغيرهم.

غير أن !Hey Baby قد تُقرأ أيضاً بوصفها حكاية للتمكين (empowerment) الذي يسعى إلى إنتاج ذاتية قوية تقف على الطرف المقابل من التمثيلات المستضعَفة والمقبولة والرائجة على نطاق واسع، هذه التمثيلات التي لا تنفصل عن الإستراتيجيات السياسية الداعية للجوء إلى حماية الدولة. ذلك أن الأمان، في هذه اللعبة، يبدو أنه قد تشكّل عبر إعادة استثمار توتر لم يجد حلاً له واحتلت إشكاليته قلب الفلسفة السياسية وتحليلات الحرب، وهو إقصاء العدالة الذاتية والثأر إلى خارج مجال السياسي. فقد جرت العادة على النظر إلى الانقياد داخل دوامة الثأر والشر من أجل الشر، والاقتصاص باليد، كإنكار لدولة القانون التي "تُعاقب بلا ضغينة". إن ما هو على المحك هنا، بالإضافة إلى إشكالية التعاقدية، يتمثّل في اقتصاد للعواطف السياسية. فاللجوء إلى العدالة لا يُعدّ حلاً، وإنما الحلّ في "لذّة الانتقام"، أي أن العدالة الذاتية هي وحدها القادرة على تهيئة الشروط إذ يُبقي الغضبُ والسعار الذاتَ التي تتحمّل الظلم والتحيّز والأذى في وضعية غير قابلة للاختزال كلياً إلى وضعية الذات المستباحة. إذاً، بعيداً من مجرّد تنصيب لمعاملة بالمثل ذات طابع سلبي – الرد على العنف بالعنف –، مسألة الغضب بما هو رغبة في الانتقام ولذة متحصّلة عبر الثأر إنما هي واقع ذاتٍ على الطرف النقيض من الضحية، ذات لم تسقط سقوطاً كاملاً نتيجة جرح الإهانة أو وحشية الظلم، وما زالت تصون أملها في استعادة حالة المساواة أو إصلاحها.

في هذه اللعبة، تعود للذاتية المقتدرة عافيتها بواسطة سلاح يتمتع بميزة الحماية

الفائقة، ولذة فورية ناتجة من تحويل الغضب إلى متعة تغدو ممكنة أخيراً داخل الفرصة السانحة للانتقام، والشعور بحبور وطمأنينة لا يمكن للدفق المتواصل للمتحرّشين أن يُقلقها، وهو شعور يشذّ عن الشعور الناتج من الخبرة اليومية ويُعبّر عنه عادةً بمصطلح العجز. يأتي منظور الشخص الأول المفرد في هذه اللعبة ليسمح بتذوّق متعة الخلاص. مع ذلك، تقطع اللعبة مع ما يشكّل جاذبية ألعاب "التصويب من منظور الشخص الأول المفرد"، على أساس أن اللعبة أولية أساساً، والسيناريو المحبوك يعاني من فقر مدقع متعمَّد، واللوحات لا تفتأ تعود هي نفسها إلى ما لا نهاية. وسرعان ما يصيبنا الملل من سهولة ذبح هؤلاء المتحرشين "العاديين". الحقيقة أنه في هذا الموضع يبرز البعد التكراري للعنف المستند إلى التمييز على أساس الجنس، وكذلك يظهر لا جدوى أو عبث الغلو في الرد: ما الفائدة من "عوزي" إذا كان تدفق المتحرشين بلا نهاية؟ ما الفائدة من ذبحهم إن لم ولن أجد سبيلاً للراحة والخلاص؟ تُقدّم اللعبة في هذه الحالة نظرة نقدية للعنف المستند إلى التمييز على أساس الجنس؛ إن ما يجعل من هذا العنف عنفاً لا يُطاق، ليس هو العجز عن فعل شيء ما والتصرف إزاءه بل طابعه المحتوم الذي لا مفرّ منه. يضعنا ما تقدّم أمام نتيجة إعضالية: تذهب اللذة المتأتية من القدرة على الانتقام ليحلّ محلها وعي شقي مفاده أنه لا نفع من ذلك كلّه. إن السياسي يتعطّل ويُستنفد أمام هذه المعضلة، وليس عبر الحدث الأولي المتمثِّل في مشهدية للعزلة المكوّنة لهذا النوع من الألعاب واختفاءِ الجماعي منها، ذلك أنّه عند تناول العنف الجنسي ينبغي فهم مسألة المواجهة هذه بصفتها حالة سياسية بامتياز.

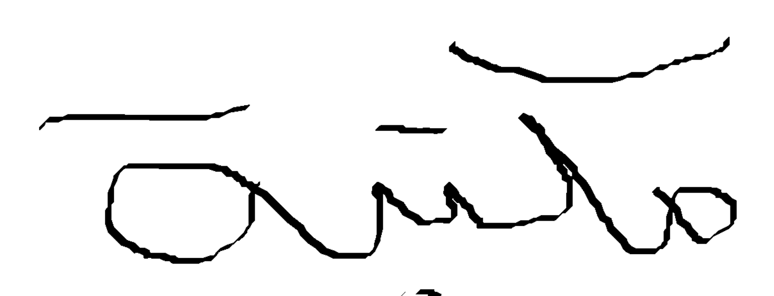
مع ذلك، يحضر السلاح في هذه اللعبة بوصفه العتبة التي تحدّ من هذا التجريب الذي يأخذ العنف النسوي المتخيَّل عبره صفة الفاعل. تقدّم هذه اللعبة من وراء ملامح حكاية الانتقام الاستمتاعي إيضاحاً لمبدأ رائد من مبادئ الليبرالية الجديدة الناعمة: الاستقلالية وتطوير القدرات وتعزيز الموارد واستعادة الخيارات... وهذا يُختزل في الصيغة الآتية: التمكّن من، أي أن المرأة تستطيع الدّفاع عن نفسها في مواجهة التحرّش. !Hey Baby هي تمثيل عن التمكين[1] النسوي الذي يعرض أنا واحدياً افتراضياً

---

[1] بشأن مفهوم التمكين، انظر:

Marie-Hélène Bacqué et Carole Biewener, *L'empowerment, une pratique émancipatrice*, La Découverte, Paris, 2013.

متلذذاً، لكن قد لا يكون الغضب والغيظ هما محرك الفعل فيها. ذلك أن البندقية تحتل دور الشخصية الرئيسية وهي "البطل" الحقيقي للعبة أكثر من الانتقام بكثير. وحده السلاح من لديه قوة التمكّن، ويقوم في هذه اللعبة بدور ما يستعيد السلامة الجسدية والجنسانية لـ"الضحية". هو الذي يدافع عنها كأنه حلّ محلّ الزوج أو الدولة أو القانون الذين أخفقوا أو امتنعوا عن حمايتها. السلاح صورة مجازية عن "الحامي" وهو يشيّئ تبعية المرأة في مواجهة ما يبدو أنه يُمثّل الحق في الأمان. من هذا المنظور، يتعلّق النقد جوهرياً بإقصاء المرأة من "عقد الأمان"، بما هو رهان وشرط إمكان مواطنية تامة وكاملة.[1] إن السلاح، شأنه شأن الزوج أو القانون، هو بمكانة "الموضوع" الذي يُجسّد الطرف الثالث أو الهيئة التي نفوّض إليها الدّفاع عنّا وتتميّز بقدرتها على ممارسة حجم من العنف لا يمكن للذات إبداؤه من دونها. إنّ جلّ ما تفعله "القدرة الكلية" المتحصّل عليها بفضل السلاح هو إعادة طرح مسألة قدرة المرأة الذاتية على الفعل. بهذا المعنى، يتعلق الأمر بعدّة تقليدية تفويضية للحق في الدّفاع الذاتي والمحافظة على النفس، بالنمط الذي عرّفته تقليدياً الفلسفة السياسية الكلاسيكية. أو بدقة أكثر: يتعلق الأمر بعدّة من شأنها أن تكشف عن عقد ضمني يوطّد خضوع المرأة عبر حقيقة كونها مضطرة إلى الدفاع عن نفسها. بكلمات أخرى: مع السلاح، إنني محمية، ومن دونه، أنا مستباحة.



١ انظر:

Carole Pateman, *Le Contrat sexuel*, 1988, trad. Charlotte Nordmann, La Découverte, Paris, 2010.

٨

الردّ

استباحة

لم تعمل الحملات البصرية والإذاعية والتلفزيونية التي تناولت موضوع العنف ضد المرأة على مدى الأعوام الثلاثين الماضية سوى على تكرار مشهد عنف واحد ووحيد، هو أن المرأة ردّت على العنف الممارس ضدها. الحقيقة أن هذه الحملات الحكومية قد فعّلت الهشاشة المعزوّة إلى المرأة بدلاً من اقتراح أنماط بديلة للأنوثة[١] وأدواتٍ للردّ على العنف، مخفقةً بذلك في تفادي العنف ضد المرأة.

كان عام ١٩٨٩ تاريخ أول حملة وطنية بشأن العنف المنزلي في فرنسا. وإذا ما اقتصرنا على السنوات العشر الأخيرة، نستطيع أن نذكر أسماء الحملات الحكومية

---

١ يكفي في هذا الصدد الرجوع إلى التمثيلات والمشهدية المعاصرة اليومية للعجز المطلق. فحملات الملصقات التي تتناول الجوع والجذام والعنف ضد المرأة التي تغطي جدران المترو في المدن الكبرى بأوروبا الغربية في المراحل المخصّصة، إنما تعبّر بمنتهى السخافة عن سيميائية متعيّنة جندرياً وعرقياً. هكذا، المصابون بالجذام والنساء المعنّفات وأطفال إثيوبيا والصومال وجنوب السودان الجائعون من العالم النامي يقون الشخصيات المستباحة التي من المنتظر على المستوى الأخلاقي أن يأخذها الناس بالاعتبار. كذلك، يستغل قسم من الخطاب السياسي العمومي المتعلق بمسائل الوقاية ومحاربة اللامساواة الاجتماعية – على نطاق وطني ودولي – سجل الحماية على أساس الإشفاق.

في ٢٠٠٦-٢٠٠٧: "أحبكِ، قليلاً، جداً، إلى درجة الجنون، أبداً". تعرضُ هذه الحملة وجهَ امرأة شابة وقد تضرّج بالكدمات، قبل أن نرى جثتّها في المشرحة مغطاة بملاءة زرقاء. كذلك الحال مع العرض الذي بثّ عام ٢٠٠٧، ونرى فيه امرأة وقعت ضحية للعنف تصف كل ما عانته من زوجها وتنتهي بأن تؤكّد: "لكن منذ خمسة عشر يوماً، انتهى الأمر أخيراً"، لينتهي العرض بمشهد أخير يظهر تابوتاً داخل مقبرة. وكذلك حملة "تكلمي عن الأمر قبل فوات الأوان" التي تُظهر نساء بأفواه مكمومة (مع التذكير برقم الطوارئ المعمول به: ٣٩١٩). وفي ٢٠٠٩، أطلقت وزارة الدولة لشؤون الأسرة والتضامن حملةً عرضت فيها ولدين "يلعبان" لعبة زوجين كان الزوج فيها عنيفاً. كذلك شهدت حملات السنوات الثلاث ما بين ٢٠٠٨ و٢٠١٠ إحداث موقع stop-violences-femmes.gouv.fr وبثّ عرضاً أيضاً عن امرأة بوجه منتفخ من شدة الضرب. لم تشذّ الحملات التي أطلقتها جمعيات مثل "منظمة العفو الدولية" و"يونيسف" في فرنسا عن القاعدة، فعرضت أيضاً نساءً تعرّضن للضرب مع المعتدين عليهن (شأن حملة "العنف عصريّ دائماً"). وعلى الملصق الذي أطلق عام ٢٠١٤، نرى امرأة خلاسية أو متحدرة من الهجرة الاستعمارية (بينما كانت النساء البيض تشغل غالبية الموضوعات الكلاسيكية للحملات السابقة) وقد انقسم وجهها إلى نصفين. يظهر النصف الأول وقد مزّق إلى قطع وأعيد لصقها، وأما النصف الآخر، فسليم. ونقرأ هذا الشعار: "القانون خطوة متقدّمة على العنف"، وكان شعار الحملة: "العنف ضد المرأة، القانون هو الحامي"[١].

إن هذه الحملات إذ تضع في غالبية الأوقات امرأة، أو أكثر تحديداً، وإذ تشيّئ بصورة منهجية جسدَ المرأة فتعرضه بوصفه جسد ضحية، فإنها تُفعّل بذلك هشاشته وتجعل من هذه الهشاشة صيرورةً محتومةً لكل امرأة. لا نرى في هذه الحملات سوى وجوه منتفخة وأجساد تحمل وصمات الضربات أو الجراح (دماء وكدمات)، ووجوه باكية ومنتحبة ومولولة، أو بالعكس صامتة ومقسّمة إلى لقطات مقرَّبة، ومقسّمة إلى أجزاء، والعضلات مشلولة، والوجوه محمولة بالأيدي في حالة من الخور والضعف،

١ انظر:

Pauline Delage, *Violences conjugales. Du combat féministe à la cause publique*, Presses de Science-po, Paris, 2017.

وتُرافق المشهدَ جثثٌ أو صور أشعة، وتوابيت وسيارات إسعاف وصفّارات إنذار، وشهود من الأطفال المحزونين أو ضحايا وقعوا أيضاً في يد العنف ضد المرأة. أضف إلى ذلك كل الإمكانات البصرية لعِدَّة تقنية تستغلها المرئيات المقدّمة من هذه الحملات – التصوير الفوتوغرافي، وبصورة أعم الثقافة البصرية –، هذه العدّة التي تُصنّع إيهامات بالواقع على قدر كبير من المغالاة. تدّعي معظم هذه الحملات المكناة بـ"الوقائية" و"التوعوية"[1] أنها بذلك تسيّس المسألة عبر استدعاء عاطفي للرأي العالم بصورة عامة، والنساء الضحايا بصورة خاصة، وتحملهم على الكلام والتصرّف قبل فوات الأوان. جميعها يَعدُ بـ"حماية" الضحايا، لكنها تستدعي بمكرٍ متفرّجاً ثالثاً عندما تُعبِّر عن نيّتها جعل الأثر الأخلاقي لأعمال العنف المرتكبة "مرئيّاً" في أعين مرتكبيها. يرتكز هذا النمط من تسييس العنف في عمله على ثلاثة افتراضات: يقوم الافتراض الأول على فكرة مفادها أن مشكلة ما لا تغدو مشكلة واقعية ما لم تكن

١ ثمة اختلاف بين هذين النوعين من الحملات. فالحملات الوقائية، مقارنة بتلك المكناة حملات "التوعية"، أكثر ندرة وتفترض إرادة سياسية "لمكافحة أنماط العنف". مثال على سبيل المقارنة: دعم مجلس مدينة باريس حملة ليس للوقاية ولكن لـ"مكافحة العنف ضد المرأة في باريس" عام ٢٠٠٨. عرضت الحملة ناشطات من جمعيات نسوية ("جمعية العمل الاجتماعي والتكوين من أجل الاستقلال والمستقبل" (ASFAD)، "مجموعة نسوية ضد الاغتصاب"، "نساء متضامنات"، "مجموعة من أجل إلغاء التشويهات الجنسية" (GAMS)، "الحركة الفرنسية لتنظيم الأسرة" (MFPF)، "لا عاهرات ولا خاضعات" (NPNS)) شكّلن سلسلة تضامن (ملصق لكل جمعية يُظهر ناشطة تمسك بيد امرأة لا نميّز منها إلا الذراع). تختلف الصورة إلى حدّ كبير لأنها تلعب على فكرة تضامن نسوي بين النساء في الكفاح ضد العنف الذي يقع عليهن، ما يسمح بإعادة تصنيف سياسي لهذا العنف بمصطلح علاقات القوة والهيمنة. للاطلاع على تحليل يتناول حراك التشكيلات الائتلافية النسوية في مكافحة العنف ضد المرأة، انظر:

Pauline Delage, "Des héritages sans testament. L'appropriation différentielle des idées féministes dans la lutte contre la violence conjugale en France et aux États-Unis", *Politix*, no 109, 1/2015, pp. 91-109.

تستعرض الكاتبة بصورة خاصة ميثاق "الاتحاد الوطني للتضامن مع المرأة"، الذي اعتمد في الجمعية العامة يومي ٢٨ و٢٩ أيار/ مايو ٢٠١١: "تشارك الجمعيات المنضمة إلى 'الاتحاد الوطني للتضامن مع المرأة' التحليل السياسي النسوي للعنف الذي يمارس ضد المرأة (...) يدين الاتحاد العنف المنزلي وجميع أنماط العنف ضد المرأة ويكافح ضده. ويشارك في النضال المشترك للجمعيات النسوية ضد أشكال العنف ضد المرأة: الاغتصاب، سفاح القربى، التحرش الجنسي في العمل، الدعارة، ختان الإناث... إن الاتحاد جزء من الحراك الهادف إلى إحداث تحويل في العلاقات بين النساء والرجال على أساس المساواة" (ص. ٢٧).

مرئية. أما الثاني، فيقول إن واقعاً ما لا يُصبح واقعاً بالنسبة إلى الجميع ما لم تجرِ تعبئة العواطف[1] عموماً والتعاطف مع الآخرين خصوصاً. أخيراً يقوم الافتراض الثالث على فكرة مفادها أننا عندما نُظهر عواقب فعل أو ممارسة ما، نمس بذلك شيئاً ما لدى مرتكبي هذه الأفعال من شأنه أن يوقظ الذات الأخلاقية داخلهم، والوعي بهمجية ولا شرعية ولا أخلاقية أفعالهم، فضلاً عن الخطر الناجم عنها (الصحي والاجتماعي والإنساني).

في هذه العدّة، لا يسير الاستدعاء للمتفرّج الثالث بسهولة، بل يحيل على تقنية معقّدة للمرئي، ومتمفصلة مع ثلاثة منظورات ومتقاطعة مع ثلاثة مواقع، أو "ثلاثة مقاصد" أو "ثلاثة انفعالات".[2] إذا ما استندنا إلى المقولات التحليلية التي وضعها رولان بارت Roland Barthes في كتابه *La chambre claire* [الغرفة المضيئة]، نجد: الفاعل (أي المصوِّر، أو من يُقدّم مشهد الرؤية)، والمتفرِّج (مَن يُشاهد)، والمجال الشبحي (مَن يُقدَّم مشهداً للرؤية، أو موضوع الصورة)... المُشاهِد والمُشاهَد ومَن يُقدّم المشهد. وإذ يختار رولان بارت مفردة "المجال الشبحي"، يُلحّ على بعد مزدوج، فالوجود المصوَّر والمعروض للمشاهدة هو في آن مُقدّم (أو يقدم نفسه) للفرجة ووجود مُسمَّر ومأسور داخل حاضرٍ مُحنَّط. ومن هنا، تأتي فكرة الحضور الشبحي. إذاً، تكمن خصيصة العدّة الفوتوغرافية في أنها تُبرز موجوداً عبر استيلاد صورة تقوم بتقديمه إلى العين المتفرِّجة، وفي الوقت نفسه، تُدخله في سيرورة موت فوري. تُعاش سيرورة الموضعة هذه بوصفها "تجربة مصغّرة عن الموت"... "لقد أصبحت شبحاً بالفعل"[3]. ويُصبح هذا التبدّل الإماتي، القادر على تسمير أكثر المشاهد عفوية و"المفعمة بالحياة" وتثبيتها إلى الأبد، أشد سحراً عندما يستمد موضوعه من استعراضات العنف والعذاب والموت. من هذا المنظور الذوات المصوَّرة في

---

١ بشأن تحشيد العواطف في الأفعال الحكومية وتسييس القضايا، انظر:

Sandrine Lefranc et Lilian Mathieu (dir.), *Mobilisations des victimes*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2009.

2 Roland Barthes, *La Chambre claire. Notes sur la photographie*, Gallimard, Paris, 1980, p. 22.
يتناول الكتاب التصوير الفوتوغرافي لكنّه أيضاً نص حول موت أم رولان بارت والحداد. انظر الفصل المعنون:

"Le réveil de l'intraitable réalité", p. 184 et suivantes.

٣ المرجع نفسه، ص. ٣٠.

الحملات الحكومية حول العنف ضد المرأة هي أشباح تامة إن جاز التعبير، وتؤدي دور الضحايا التي وقعت بالفعل تحت ضربات المعتدين عليها. والسؤال المطروح: لماذا على تمثيل علاقة القوة بين الجنسين، بما في ذلك أكثر مظاهرها مأسوية، أن يمرّ بالتبسيط الشديد لمشهد إماتي (قابل للتكرار إلى ما لا نهاية) يعرض إيذاء النساء؟

أول ما تنبغي ملاحظته لدى قراءة كليشيهات هذه الحملات الحكومية أنها مؤلَّفة من صور تنهال علينا دون أن يكون لنا خيار بانتقائها، فنصادفها أثناء رحلة بالمترو أو الحافلة، وفي الشارع وبعض المديريات، وعلى الإنترنت أو التلفاز.[1] الملاحظة الثانية التي ينبغي أخذها بالاعتبار هي إمكان أن تولّد فينا هذه الكليشيهات حالة من اللامبالاة التي هي في الواقع أكثر رجحاناً ولا سيما أن هذه الصور تغمر حياتنا اليومية داخل تدفق متواصل ومتزايد في انهماره.[2] غير أن سيميائية هذه الصور غالباً ما تكون بسيطة، والسبب أنها صور فوتوغرافية أُعدّت لأغراض إعلانية (المعنى فيها بسيط وخالص وواضح ومفهوم من دون كثير من التفكير). يميز رولان بارت في هذا الصدد بين عنصرين من شأن حضورهما المتزامن أن يسترعي الانتباه، ويسميهما "ستوديوم" (studium) و"بونكتوم" (punctum). "ستوديوم" هو الذائقة المشتركة، نوع من الاهتمام المتولّد على أساس مرجعيات ثقافية وفكرية مشتركة بين المتفرج والصورة، أي ما يجعل الأخيرة معقولة وتستحق المشاهدة مع بعض الفضول المتراخي وغير المبالي، والمبهم والمتحفِّظ. على العكس "بونكتوم" هو ما يجذب انتباه المتفرّج إلى الصورة، هو هذا التفصيل الصغير والدقيق الذي يضرِب على الوتر الحسّاس ويسترعي مزيداً ومزيداً من انتباه المتفرّج إلى حدّ قد يتذكّر معه هذا الكليشيه حتى بعد صرفه النظر عن الصورة.[3] "بونكتوم" هو أيضاً ما يحملني على الإقرار بأن الشخصيات والمشاهد الموجودة في الصورة الفوتوغرافية موجودة أيضاً خارجها وتفلت من قبضة المجهري؛ إنه هذا التفصيل اللافت الذي يُعيد إليها حياتها وتاريخها ويجعلها شخصيات من

---

١ هذه هي خصيصة التصوير الفوتوغرافي في التحقيقات الصحافية أو الإعلانات: "إنها [الصور] تصلني من العالم من دون أن أطالب بها (...) منوال ظهورها هو كيفما اتفق" (ص. ٣٣)

٢ يعود بارت إلى سارتر Sartre ويكتب أن الصور الفوتوغرافية "تعوم بين مراسي الإدراك والعلامة والصورة، من دون أن تدنو نهائياً من أيهما" (ص. ٣٩).

٣ المرجع نفسه، ص. ٤٧ وما يليها.

لحم وعظم وعلى مستوى كبير من التعقيد من شأنه أن يُبعد هذا "البونكتوم" من أي فهم تبسيطي قد يخلطه ويُشبّهه بعنصر "صادم". ولواقع أن "بونكتوم" غائب في الكليشيهات سابقة الذكر، ذلك أن تمثيلات العنف، أو بالأحرى آثارها (من دماء وكدمات وإيماءات تنمّ عن معاناة وبكاء وعويل...) تقع في حقل "ستوديوم"، أي حقل التمثيلات المشتركة والمتوقَّعة من الجسد المتعيّن جندرياً (بالمناسبة هي تقع في حقل المعيار المهَيمن للأنوثة الهشّة)، وفي عالم الحس المشترك كما صاغت شِفرتَه سيميائيةُ الجندر. يمكننا وصف هذه الصور الفوتوغرافية مع بارت بالصور "الأحادية[1]"، فما هي إلا تكثيف للحس المشترك، صور ملساء وتافهة تفسح المجال أمام المتفرّج للمرور أمامها من دون التحديق فيها، أو لاستعراضها من دون أن يلتفت إلى وحشيتها الإماتية.[2] يقول كافكا للشاب جانوش[3] Janouch: "إننا إذ نصوّر الأشياء فوتوغرافياً فذلك لكي نطردها من عقولنا". لكن ما الذي نطرده من عقلنا هنا؟ هل عجز هذه الأجساد المستضعَفة الفاحش هو الذي تستعرضه هذه الكليشيهات، أم هو بعكس ذلك كل ما تفعله هذه الأجساد وهذه النساء خارج الصورة؟

تُمثّل الصور الفوتوغرافية الأحاديّة النساءَ خائرات ومستجديات ومدميات ومضروبات، أجساداً ميّتة وبعيدة من أي إطار تفكّري. وفي الوقت نفسه هي تمثّل نساءً يتطابقن ويُجسّدن المعايير الجمالية للأنوثة المهيمنة: نساء في غالبيتهن شابات وبيضاوات ونحيفات... ليس ثمّة فيها من عنصر واحد يُذكّرنا بتعقيد الواقعي وبالحياة بلحمها وعظمها. فالكليشيه الوارد في الصور يعمل على بلورة معيار الأنوثة المهيمنة وتشييئه عبر ربطه بسردية العنف. لذا هذه الصور لنساء معنّفات تحتّل كامل مساحة الصورة وتستعمرها، فتراها أينما وليّت نظرك. يقول بارت في هذا الصدد: "الصورة الفوتوغرافية عنيفة ليس لأنها تعرض عنفاً، بل لأنها في كلّ مرة تملأ المشهد بالقوّة،

---

١ يذكر بارت صور التحقيقات الصحافية والصور الإباحية.

٢ "لا يوجد في هذه الصور 'بونكتوم'، إنما صدمة ما – يمكن للحرف أن يصدم – لكن دون ارتباك؛ تستطيع الصورة أن 'تصرخ' من دون أن تجرح (...) أتصفحها، لا أتذكرها. لا توجد فيها تفصيلة (في أحد الأركان) تقطع قراءتي، أهتم بها (مثلما أهتم بالعالم)، ولا أحبها" (المرجع نفسه، ص. ٧٠).

٣ المرجع نفسه، ص. ٨٨.



ولا شيء فيها يمكن رفضه أو تحويله"[١]. إن هذا الاحتلال الإكراهي هو الذي يُعِد إلى الخلف البعدَ العنيف الذي تزعم هذه الكليشيهات بلورته.

إضافة إلى ذلك، إنْ زال الوقع المفاجئ والمباغت وغير المسبوق، فلن يبقى سوى منظور الفاعل وسيغدو حضوره كلياً. فالذات المصوِّرَة إذ حسمت أمرها بألا تُنتج إلا تمثيلات عن الموضوعات/ الضحايا التي وقع عليها العنف، فإنها تُقحم منظورها وتقدّمه على الواقعي، وفي الوقت نفسه تعيش لذة معينة في إظهار واستعراض مشهد الأجساد المجروحة والمهيمن عليها، بل الميتة. يُعيد هذا الميل إلى النظراتية (scopophilie) وحب التلصص إلى الواجهة الإشكاليةَ المرتبطة بإيروسية الهيمنة.[٢] إننا أمام سيرورة تقوم على عرضٍ إكراهي لمنظور تبسيطي واحد ووحيد أمام عين المتفرِّج الحرّ في أن يرى من دون أن يُرى، واستثارة قوة استمتاعية لديه هي عينها القوة التي شعر بها مَن سمّر الأجساد التي تحمل بجلدها وصمات العنف. لا مراء أن هذه السيرورة تندرج ضمن صنوف التلصصية السادية. فالنساء المصوَّرات (يُشكّلن المجال الشبحي)، هذه الذوات الحيّة والكيانات المعيشة والمعقّدة، اختزلت ليس إلى موجودات اجتماعية فحسب - أي ذوات مجتمعية حوّلتها أرقام العنف المنزلي والمعايير الاجتماعية المهيمنة إلى موضوعات - وإنما أيضاً إلى أشياء راكدة وميّتة، وذوات سمّرتها إلى الأبد العدسة الفوتوغرافية التي تبتّ بصورة استبدادية بشأن ما وقع، فارضةً بذلك على جميع النساء مصيراً مهلِكاً (مستشرفةً في هذه الحالة لجميع النساء خطرَ عنف محتوم: ما وقع سيُعاود الوقوع)، لِتتحوّل أجسادهنّ المعذّبة،[٣]

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٤٣.

2 Jacqueline Rose, *Sexuality in the Filed of Vision*, Verso, Londres, 1986 et Linda Williams, *Hard Core. Power, Pleasure, and the "Fenzy of the Visible"*, University of California Press, 1989.

كما أوضحت روتفيكا أندريجازيفتش Rutvica Andrijasevic في معرض تحليلها حملات "المنظمة الدولية للهجرة"، فإن "ما نشهده من إنتاج للأنثوي، يرتبط بعرى وثيقة - عبر الإستراتيجيات التمثيلية للضحية والإيروسية - مع الجسد الأنثوي بوصفها مشهداً وفرجةً". انظر:

Rutvica Andrijasevic, "La gestion des corps: genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes", in Hélène Rouch, Elsa Dorlin, Dominique Fougeyrollas, *Le Corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 95.

٣ رغم أن سوزان سونتاج Susan Sontag شكلت مصدر إلهام لنا، فإنها في الحقيقة تتكلّم في كتابها

المتاحة أمام نظرة متمعّنة تُستَرق من طرف العين، إلى موضوعات "افتتان فيتيشي fascination fétichiste"[١].

لقد احتلت سيرورة إضفاء الطابع الإيروسي على هؤلاء النساء المستباحات، على هذه الموضوعات المجرّدة، كامل مساحة تمثيل العنف الجندري، ولم تترك مكاناً لتمثيلات أخرى، أو صور وهوامات مختلفة. لم تترك مكاناً لسرديات مختلفة؛[٢] تُقحم هذه الصورُ الرؤيةَ في نوع من اللامبالاة الفكرية، وتستنفد طاقتها وتكبّل مخيالنا عبر حشوه بعجز ذي طابع استمتاعي. منِ ذا الذي يجد لذةً أمام عذاب الآخر؟ من ذا الذي يجد لذةً بالفرجة على العجز؟ لا شكّ في أن تمثيل الذات ككينونة مهانة لا يستثير أي لذة مهما كانت لدى الذين أو اللواتي يجري تحفيزهم على تجسيد هذا العجز، هذه الكيانات التي هي في وارد التماهي مع هذه الموضعة الفظّة للذات. على العكس من المرجّح أن يجلب إليهم ضروباً شتى من الاستياء وانفعالات مثل القرف والخزي والنبذ وتقمّص حالات الآخرين والرفض والشعور بالظلم والبغض والإنكار... كيف يمكن في هذه الشروط أن تفي هذه الحملات بالهدف الذي تصرّح به والمتمثّل في "مد يد العون" و"حماية" ضحايا العنف؟ وإلى من تتوجّه، إذاً؟

اللافت أن أول ما يخطف الأبصار عند ظهور هذه الصور، إلى جانب هذ الأجساد المعنَّفة، هو بالتحديد آثار أفعال العنف ونتائجه على هذه الأجساد. ما يُخيّم على هذه الصور هي الآثار والعلامات التي تُحدثها قوة فاعلة قادرة على وسم جسد الآخر ببصمتها. إذاً، البارز في هذه الصور هو هذه القدرة على العنف المتطرّف. إن هذه الحملات الحكومية هي في حقيقة الأمر تكريم للمعتدين، ومصدر فتنتها (ما يُخيف ويُثير، أو ما يمنح اللذة) هو الشعور بشعور القوي وما تُحدثه هذه القوة، واللذة المتأتية من الإحساس بالقدرة على العنف والضرب والأذى، في حين أن القدرة الوحيدة

على تصوير فوتوغرافي حربي، وليس على صور مركّبة كما الحال في هذا الطرح. انظر:
Regarding the Pain of Others (Devant la douleur des autres, Christian Bourgois, Paris, 2003)

١ "بين ما تثيره التلصصية والإيروسية والافتتان الفيتيشي هو مسألة الجمهور، والحقيقة أنه من غير المحتمل أن يكون في مقدور هذه الحملات التحدّث إلى جمهور أنثوي". انظر:
Rutvica Andrijasevic, "La gestion des corps: genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes", op. cit., p. 96.

٢ "تتيح لنا السرديات إمكان الفهم، في حين أن الصور تفعل شيئاً آخر مختلفاً: إنها تطاردنا". انظر:
Susan Sontag, *Devant la douleur des autres*, op. cit., p. 89.

المتبقية للآخرين هي القدرة على البكاء أو العويل، أو الموت. تُحيل النزوة النظرتية التلصصية إلى بعد نرجسي الطابع، ذلك أن الاستمتاع يخص من يشاهد قدرته الخاصة على الفعل، ذاك الذي يرى نفسه على الصور في ممر المترو وفي لوحة الإعلانات، فيرى فعلته وما هو قادر على فعله. لذا لسنا مع هذه الصور أمام عذاب موضوع ما، بل أمام قدرة ذات أخرى. تكمن مأسوية هذه الحملات في واقع أنها لا تتناول سوى القدرة الفائقة المعزوّة لـ"الرجال"، وهي قدرة يجري عرضها بوصفها خاصة بالأجساد الذكورية التي قلّما تظهر للملأ ويجري تأطيرها في مشهدية الصورة... إلا عندما يتعلّق الأمر بعرض نجاعة وفظاظة ومشروعية ضرباتها. إن إضفاء الطابع الإيروسي على عذاب الأجساد يقع ضمن إطار الاستمتاع الذاتي، والتجميل المهيِّج لأفعال مرتكبي العنف. بمفردات أخرى: إن العنف الاستمتاعي لفاعلي العنف هو ما تعرضه هذه الحملات وما تبتغيه وتتوجه إليه.

إلى العناصر الثلاثة للصورة التي ميّزها بارت، ينبغي أن نضيف شخصية رابعة: الجاني أو المقترف، تلك الشخصية التاريخية التي لا يحصرها إطار الصورة، لكن التصوير الفوتوغرافي يهديها كلّ مرة أنشودةً لتمجيد قدرتها على الصفع.

ظاهريّات الطريدة

انهالت الصحف بالتنديد على رواية هيلين زاهافي Helen Zahavi بعنوان *Dirty Weekend* [نهاية أسبوع قذرة][1] حتى قبل صدورها عام ١٩٩١ بأسابيع قليلة، متهمةً إياها بالفضيحة اللاأخلاقية المبالِغة في عنفها وإباحيتها، واصفةً مؤلفتها بـ"المريضة العقلية". تُعدّ هذه الرواية العملَ الأخير الذي شكّل في تاريخ الرقابة الحديث في إنكلترا موضوع طلبٍ من برلمان لندن لمنع نشرها وتوزيعها. إذاً، لا بدّ أن هذه الرواية تمسّ نقطة ذات حساسية بالغة. ترى غالبية المعلقين أنها تقريظ للعنف لا يتكلّف حتى عناء الإتيان بتبريرات ثأرية: عنف مجاني، وغير منطقي، ومن دون حدود. تُمثّل بطلة

---

1 Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, trad. Jean Esch, Phébus, Paris, 2000.

خالص الشكر والامتنان لغايل بوتين Gael Potin الذي كان له الفضل في اكتشافي هذه الرواية.

هذه الرواية، بيلا Bella، رمز الضحية التي صارت جلاداً. رأت هذه التعليقات أن بيلا بلغت أكثر صور الوحشية فجوراً – لكن، هل من سبيل آخر للوحشية غير الفجور إذا ما اقترنت بصيغة المؤنث؟ – وقدّمتها بوصفها النسخة المعاصرة للجنون الأنثوي المميت، فاختزلت أخلاقياتها إلى حالة مرضيّة. الحقيقة أن هذه التعليقات ذهبت إلى عكس المحور الذي تقوم عليه رواية هيلين زاهافي، فأخفقت إخفاقاً كلياً في الإمساك بجوهرها. من هذا المنظور ربما يمكن النظر إلى هذه التعليقات كعَرَضٍ لرغبة في رفض الفهم، الرغبة التي حاول نصّ زهافي مضايقتها وزعزعة استقرارها. الواقع أن بيلا شخصية ترمز إلى الابتذال اليومي لتعنيف المرأة، وما عطلة نهاية الأسبوع الدموية التي اقترفتها سوى خيال منهجي أراد أن يُتيح عيش واختبار هذه التجربة، وأتاح لها عبر الكتابة الولوج إلى كثافة الواقعي واستنهاض الضمائر.

تُزعزع الرواية أيضاً الأسس التي قام عليها الفهم الأخلاقي السياسي المشترك بين التيارات النسوية المعاصرة، ومفاده أن العنف تعبير عن قدرة "المهيمنين" على الفعل ليس إلا، وهو لا أو ما عاد يُشكّل في هذه الحالة خياراً "سياسياً" مباحاً للحركة النسوية. من هذا المنظور، تأخذنا الرواية إلى أقصى درجات الصدمة لأنها تُعيد صياغة الدلالة التي تكتسيها مفعولات العنف ضد المرأة عبر وصف ما فعله ببيلا وما تستطيع الأخيرة بدورها أن تفعل به. بيلا هي "القاتلة المتسلسلة النسوية"، كما وصفها بعض المعلّقين، فهي تقطع مع الأخلاقيات النسوية (أو الأخلاقيات التي سرعان ما نُسبت إلى الحركة النسوية في مجملها) في اللاعنف. إنها البطلة ذات اليدين القذرتين، تلك التي أتت في الوقت المناسب لكي تُعيد الحركة النسوية صياغة سؤال علاقتها بالعنف: ما العمل إزاءه وبه وبواسطته؟ لا نشهد في هذه الرواية أي تحول بطولي فعلي من بيلا الكيّسة والعطوبة والهشّة إلى بيلا المقتصّة الدموية والمدافعة عن قضية المرأة. المسألة ذات طبيعة مختلفة تماماً، والسياسي يقع على مستوى آخر مختلف؛ يقع بالتحديد داخل حميمية الخبرة المعيشة، الاستبطانية والمنهزمة واليائسة، وفي الوقت نفسه داخل الخبرة البدنية لصبر ما عاد ممكناً بعد الآن. الرواية قصة سياسية عن انفراج العضلة التي كانت حتى الآن خائرة القوى ومنقبضة، قصة عضلة أمسكت بمطرقة ذات يوم وأرادت أن تُحطّم رأساً، ليأخذ "السياسي" في هذا السياق – سياقِ

المعنى الأكثر نسوية للمصطلح – معنى الصيرورة الفردية والشخصية.

تعيش بيلا وحيدةً في شقّة صغيرة في قبو لمبنى متواضع من نمط مباني برايتون الساحلية في جنوب إنكلترا، وهي فتاة شابة وهادئة وتتفادى المشكلات، ولم يكن من المفترض أن يتذكّرها أحد. لا تطمح إلى شيء ولا تبغي شيئاً، ولا حتى السعادة الأبسط والأكثر نمطية، بل "تعلّمت كيف تخسر بروحٍ رياضية. كانت الخسارة ملائمة لها وأمراً مألوفاً واعتيادياً، كألم كان موجوداً دائماً داخلك، وستفتقده إن حدث وغاب عنك ذات يوم"[1]. بيلا علىً النقيض من البطلة؛ هي شخصية غُفل، وامرأة تُسرع خطوها إن مرت أمامك، وغير مرئية وسط الحشود. هي تشبه جميع النساء إلى درجة يمكن أن تكون أي واحدة منهن. تكتب زاهافي: "هل تجدها مثيرة للشفقة؟ هل يثير ضعفها اشمئزازك؟ هل ينتابك شعورٌ بالغثيان أمام صورة عينيها الواسعتين التائهتين، عيني الضحية؟ تمهّل ولا تتعجل الحكم عليها فأنت لم تعش ما عاشته"[2]. على رسلكم، ففي كلّ منّا شيء من بيلا. من منّا لم يشعر بالضعة الوجودية التي لبيلا، بوجودها الغُفل، بآمالها المجهضة، بنفاد قواها وصبرها، بالرهاب الذي أصابها من العيش في الأماكن الضيّقة، بحياتها التي اختزِلت إلى مجرّد نجاة بجلدها وجندرها،[3] برضوخها في تحمّل البؤس الاجتماعي، بمطلبها الوحيد في العيش بسلام؟ جميعنا نمرّ بصورة شبه يومية ونكرر بأنماط مختلفة تجربة العنف اللامتناهي والسخيف الذي يُفسد علينا حياتنا ويضع على المحكّ توافقنا الجماعي. جميعنا نمرّ بصورة شبه يومية بتجربة هذه النظرات الشهوانية، والتحرّشات المباحة، والخواطر المهينة، والإيماءات المقتحِمة، والفظاظات المثيرة للغثيان، التي تؤذي أجسادنا وحيواتنا.

ترتسم من وراء الصفحات الأولى التي تصف حياة بيلا ما يمكن أن نطلق عليه اسم "ظاهريات الطريدة". وهي تجربة معيشة نسعى بكل ما أوتينا من أدوات أن نحتملها وننظمها عبر تأويلية الإنكار، محاولين منح هذه التجربة معنىً بإفراغها من خاصيتها التي لا تطاق ولا سبيل للعيش معها. سرعان ما تقع بيلا ضحية لعدائية رجلٍ من الرجال

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٠.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٩.

٣ انظر:

Denis Riley, *"Am I That Name?" Feminisme and the Category of Women in History*, University of Minnesota Press, 1988, p. 6.

"العادين"[1] (هذا التفصيل مهم جداً) يغتصبها من جميع الجهات، فتحاول بأي ثمن أن تُحافظ على رباطة جأشها بتوهّم أنها ما زالت بيلا "قبل" الاعتداء. تسعى للعيش كما اعتادت، وطمأنة نفسها بتصنّعها أن كل شيء على ما يرام، ولحماية نفسها بالتظاهر بأن شيئاً لم يحدث، ولتبديد واقعية إدراكها للواقع. على الجهة المقابلة من الشارع، ينظر إليها رجلٌ ليلاً نهاراً من نافذته، لكن قد تكون هي من يحسب أن الرجل ينظر إليها. تعيش بيلا في هذا الجهد الدؤوب الذي يقوم على رفضها إعارة أي أهمية لذاتها: لإحساساتها وعواطفها وابتئاسها وخوفها وقلقها وذعرها. يكمن وراء هذه النزعة الارتيابية الوجودية للضحية فقدان ثقة معمَّم يُطاول كل ما هو معيش ومدرَك بصيغة الأنا. ثم، يوم لا ينفع الإنكار، تضبط بيلا نفسها؛ تنكمش داخل جسدها وتقبع داخل شقتها مقلِّصة بذلك مساحتها الحيوية التي، رغم كل ما تبذله، تظلّ مغتصَبة. تعيش داخل ابتذال حياة يومية لطريدة تريد أن تنسى ذاتها بأن تتدبّر حياتها لتنقذ معناها، ذلك أن فكرة أن يكون المرء طريدة إنما تستدعي نوعاً من الانتباه يريد أن يعيره المرء لذاته من دون أن يجد إلى ذلك سبيلاً. إضافة إلى ذلك، وبدلاً من أن يسم الاعتداء قطيعة في مسار حياة عادية، هو يعمل عمل الكاشف لما أفسدته تجارب العنف المتواصلة ووسمت به جسد بيلا. لقد شكّلت هذه التجارب جسدها الخاص وبنت علاقتها بالعالم، وصاغت منوال ظهور هذا العالم لها وما يعنيه بالنسبة إليها، ونمذجت منوال إقامة جسدها فيه والتأثير والانتشار داخله. إذاً، ما من سبيل لعودة ممكنة إلى حياة ما قبل الاعتداء. ما من سبيل لـ"الرجوع" إلى الوراء بسبب غياب نقطة استناد تتشبث بها لتعثر من جديد على أنوثة لم يمسها أذى ويتعيّن عليها في ما بعد استعادتها أو تنقيتها من العنف.

إن حكاية بيلا هي أيضاً حكاية جارٍ لها، رجل من العامة يقطن في البناء المقابل، قرّر ذات يوم أن يغتصبها. لماذا؟ لأن لبيلا مظهرَ امرأة مثيرة للشفقة، على درجة كبيرة من العطوبية، و"ضحية" إلى حدّ كبير. ولئن كان في كلّ منّا شيء من بيلا، فذلك لأننا مثلها اخترنا ألا نخرج في ساعات محدّدة، وألا نمرّ عبر شوارع بعينها، وأن نبتسم عندما ينادينا رجل مجهول، وأن نطرق أعيننا، وألا نرد، وأن نستعجل خطواتنا

1 Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, op. cit., p. 11.

في طريق العودة إلى المنزل. لقد اعتدنا أن نحرص على قفل أبوابنا بالمفتاح، وأن نغلق الستائر، ونتوقف عن الحركة، وألا نرد على الهاتف.[1] ومثل بيلا، أنفقنا كثيراً من طاقتنا لتصديق أن إدراكنا هذه الحالة لم يكن يستحق أي دلالة، ولا يحمل أي قيمة، ولا يستند إلى أي واقع. لقد أنفقنا طاقتنا لإخفاء حدوسنا وعواطفنا، والتظاهر بأن لا شيء يستدعي الانتفاض، أو بخلاف ذلك الاقتناع بأنه رغم أن التتبع والتحرّش والتهديد أمرٌ غير مقبول لكننا المسؤولات بسبب مزاجنا المتعكّر، ونحن من نصبح متشددات ونصاب بجنون الاضطهاد، أو أيضاً أننا من صاحبات الحظر العاثر، وأن هذا النوع من الأشياء لا يحدث إلا لنا. إن التجربة التي مرت بها بيلا هي غيض من فيض التجارب التي يمرّ بها جميع النساء، بالإضافة إلى ما تمثّله من وصف دقيق ومحكَم لجميع التكتيكات الوضيعة وكل العمل الظاهراتي (الإدراكي والانفعالي والمعرفي والغنوصي والتأويلي) الذي نفعله كل يوم لعيش حياة "عادية"، هذا العمل الذي يدخل في إطار الإنكار والريبية، ويجعل كل ما يصدر من الذات غير جدير بالاعتبار. إن هذه "العادية" تُحيل في الواقع على معيارٍ لما هو مقبول (كذلك، إذاً، لما هو غير مقبول، أي للانتفاض)، الذي يُحدّده المنظور المفروض من طرف الرجل خلف النافذة؛ ذلك أننا بالاستناد إلى مقياسه عن المقبول والمُصدَّق، وإلى "عالمه الخاص به"، إنما نحكم أن من "العادي" تحمّل ما يفعله ما دام هو الذي يحكم أنّ من "العادي" التصرف كما يتصرف هو.[2]

وسم أفق هذه التجارب المتناظرة لابتذال القوّة المنعطفَ الذي سمح لبيلا أن تصير تلك الشخصية المأسوية لحكاية نسوية، لحكاية نسوية أنموذجية. ذلك أن قصة بيلا لا تبدأ فعلياً إلا عندما يطفح بها الكيل. لا رواية قبل نقطة الانعطاف هذه، بل مجرّد

---

[1] "لا تسأليني عما أنتظره منك، بل اسألي عما أستطيع أن أقدمه. أنا لا آخذ، بل أعطي. إنني شخص معطاء. وسأعطيك ما تستحقين. - إن اتصلتَ مرة ثانية سأبلغ الشرطة. - إن اتصلتُ مرة أخرى؟ يعني أن اتصالي يُمتعك؟ كنت أعلم ذلك. كنت أعلم أنك ستحبين هذا. أعلم ما تحبين. ففي تحت الضوء، أمام الحائط، لكي يتسنى لي رؤيتك من الجانب. والآن، داعبي نفسك. أريد أن تقومي بذلك من أجلي، ثم...' أغلقت بيلا الهاتف بعنف. لقد أغلقت الهاتف بعنف وسقطت على الكرسي، وشعرت بخوف يسري في جسدها وبغثيان ينال منها" (المرجع نفسه، ص. ١٩).

[2] "لأنهم يمتلكون كل شيء، ويعلمون أنهم يمتلكون كل شيء، الأمر الذي يبدو لهم عادياً جداً" (المرجع نفسه، ص. ١٦٥).

استهلال[1] يتطرّق إلى ما يعنيه واقع أن نكون امرأة.[2]

كان جار بيلا، الرجل الذي اعتاد مراقبتها من وراء النافذة، يتصل بها هاتفياً ويوقظها في منتصف الليل. تبعها ذات يوم بعد الظهر، وجلس إلى جانبها وهي تتمتع بأشعة الشمس، وهي الدقائق المعدودة التي منحتها لنفسها بعد حرمان دام أسابيع. وضع يده على فخذها وأمسك معصمها وضغط عليه بقوة حد كسره، وقبّلها عنوة وتوعّدها بالمجيء إلى شقتها "ليتسبب لها في الألم"[3]. انتظرت بيلا، انتظرت دورها أمام باب عالم المغتصِب. عبثاً طلبت منه التوقف، عبثاً حاولت تذكيره بحمق ما يفعله والاحتجاج على سلوكه الشاذ، لكن لا حياة لمن تنادي. إنه "الفراغ الكوني"[4]؛ لقد فقدت أي شعور بالأرض من تحتها، وما عادت تقوى على الوقوف، وصارت مشوَّشة وما عادت قادرة على استعادة أي معنى. لكن بيلا سوف تنتقل إلى مرحلة "السلوك الفعلي الخارجي". لماذا في هذا اليوم بالتحديد؟ هل طفح بها الكيل من كل هذا العمل

---

١ المرجع نفسه، ص. ٣١.

٢ "ما شعورك أن تكون وطواطاً؟" هكذا عنون الفيلسوف توماس ناجل Thomas Nagel مقالة له باتت مشهورة ("What is it like to be a bat?", *The Philosophical Review*, no 83, 4, 1974). يعود الفيلسوف في هذه المقالة إلى واحدة من المشكلات الكلاسيكية لفلسفة المعرفة انطلاقاً من حالة تجريبية بغية مساءلة حدود التجربة بوصفها تجربة مُحدَّدة دائماً: لا يمكننا أن نعرف شعور أن نكون وطواطاً، ليس ذلك فحسب، بل لا يمكن لأي مراقب مهما كان موضوعياً أن يزعم إعادة تحديد التجربة المعيشة للوطواط، رغم إمكان تحديد بعض الخواص أو الملامح البنيوية. إذاً، ليست فردية الوطواط هي ما يجعل تجربة الوطواط عصية على الفهم في رأي ناجل، وبتحديد أكبر، ما يجعل منظوره فذّاً. بمفردات أخرى: إن زاوية نظر موجود من الموجودات إلى العالم (تلك التي تكوّن العالم الظاهراتي الذي تزعم العلوم تجريده) هي زاوية نظر نوعية، وبما هي كذلك، فإنها مكوّنة للعلاقة البين–ذاتية. يعني ذلك أننا لا نستطيع معرفة شعور أن نكون وطواطاً لأننا لا ننتمي إلى هذا "النوع". ومع ذلك، التجربة بصيغة "الأنا" مهما كانت فذّة (هي تجربة فردية وحميمة...)، فهي تجربة قابلة للقياس. الواقع أننا نستطيع قراءة نص ناجل من منظور الاستخدام السياسي، فعلاقة السلطة والتمثيلات الرمزية التي تُسهم في إعادة إنتاجها تضع إطارات للمعقولية وتعمل عملَ الحدود الظاهرياتية والحواجز النوعية التي تنزع إلى جعل فهم تجربة معيشة أمراً مستحيلاً، أي أنها تجعل من المستحيل فهم العالم المعيش من زاوية نظر مختلفة.

٣ "سأسبب لك الألم. إن أبلغت الشرطة، فسأقتلك. لكن إن تكتمت على الأمر، فسأكتفي بإيلامك. موعدنا بات قريباً. سآتي إلىَ شقتك وسأؤلمكِ. أريد أن تتخيلي ما سأفعله بك. أريد أن تتصوري بعقلك كل ما أستطيع فعله ويجعلك تتألمين. فكري في أسوأ ما يمكنني فعله". انظر:
Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, op. cit., p. 29.

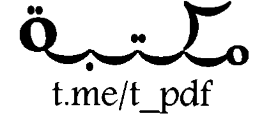
٤ المرجع نفسه، ص. ٤٤.

المنجز بغية الحفاظ على "حياة عادية"؟ الأمر برمّته غير مفهوم. حدث كل شيء كأن حركة، أو بالأحرى توتراً على نطاق العضل الذي كانت تجهل وجوده بعد، قد عبّر عن نفسه شيئاً فشيئاً وتمخّض عن "نواة صغيرة لغيظ كثيف"[١]. توقفت بيلا عن الارتياب، وكذا عن الإنكار والانتظار والاحتجاج بكياسة عبر التظاهر بالابتسام. ها هي تخرج الآن من نفسها، ومن شقّتها، وتمضي نحو شيء ما: "كانت الساعة قد تجاوزت الثالثة عندما وصلت إلى North Laines، وهو الحي الذي نقصده عندما نود استشارة محلل نفسي، أو أن يقرأ أحدهم خطوط كفّنا، أو معرفة طالعنا. إنه الحي الغامض والإنساني للمدينة، الحي حيث نأخذ بيدك لنقودك إلى أحلامك"[٢].

التقت خلال هذا الطواف بعرّاف إيراني[٣] توجّه إليها بعبارات مُلغزة، وتكلمت إليه بإسهاب. كلّمته عنها وعن حياتها ووصولها إلى برايتون قبل ثلاث سنوات، وعمّا يحدث معها منذ ثلاثة أشهر. حدّثته عن التعب من كونها امرأة، على غرار حكاية عن الغيرية الجنسية المحبَطة. حدّثته عن رغباتها ولقاءاتها، وعن الجنس والحب الحر والحب المأجور، وعن زوال الحب وزوال الوهم، وعن الانفصال والهجران. حدّثته عن ذلك كلّه لأنها هنا حيث يمكننا أن "نطلق العنان للكلمات"[٤]. وعن فقدان الالتفات إليها، وقلة الاكتراث بها، وغياب الإصغاء، واللامبالاة، والنظرات التي تحوّلت عنها، والاستخفاف والإهمال، والإعراض والتخلي... عن جميع هذه الأشياء الصغيرة التي ولّدت لديها قناعة راسخة بأنها "حطام عائم، شيء لفظته الأمواج على الشاطئ. آخر الواصلات، مطرٌ من دون أمل في إشراقة شمس. مجرّد حصاة على الشاطئ. آخر من ينهض من فراشه وآخر من يقف في الطابور. الأخيرة في كل شيء، لدى الجميع"[٥]. هذا المقتطف من الرواية بالغ الأهمية، وتبدو فيه بيلا كأنها في حوار مع العرّاف، والحقيقة أنها كانت تتكلّم إلى نفسها. تتوجّه إليها بالكلام لكنها تُصغي إلى ما تقوله. إنها المرة الأولى التي تكترث فيها لكلماتها واستيائها وأحكامها، وتستحيل واقعاً. هكذا أطلّ

---

١ المرجع نفسه، ص. ٥٩.
٢ المرجع نفسه، ص. ٣١.
٣ بينما كانت تمشي في الشارع، قرأت بيلا لافتة على نافذة ودخلت: "خدمات إيرانية لقراءة البخت. أطلق العنان لقدراتك المخبّأة. الحل موجود فيك" (المرجع نفسه).
٤ المرجع نفسه، ص. ٤٢.
٥ المرجع نفسه، ص. ٤٥.



برأسه، من وراء العنف "الخارج عن المألوف" على يد جارها "العادي"، كل عنف الشخصيات "المعروفة" و"المقرّبة" و"المألوفة" التي صادفتها طوال حياتها: عنف المعلمين والعاشقين، والأخلّاء والأصدقاء، ورؤسائها في العمل... إن من شأن هذا الاستطراد التفحّصي للذات الذي فعلته بيلا أن يمنح وجهة نظرها ومنظورها والعالم كما عاشته الكثافة التي هي لها. تعقد بيلا رابطة بين جميع التجارب التي مرّت بها، وتُموضع كل ما سبق وعملته، فضلاً عن أنماط المقاومة كافة التي لجأت إليها دون دراية منها بغية تخطي هذا العنف وتحمّله. فاتضح لها أنها لئن تخطت ذلك كلّه، فلأنها كانت منذ وقت طويل خبيرة في الدّفاع الذاتي، حتى إن لم يحمل هذه التسمية أو العنونة أو تلك المكانة. لقد كانت تقنيات الدّفاع الذاتي التي اعتادت بيلا أن تستدعيها يومياً ناجعةً لأنها أتاحت لها بالتحديد ألا تسقط كلياً جرّاء العنف الذي تعرّضت له. نعم، كل آليات الإنكار والحيلة والكلمة والتبرير والابتسام والنظرة والإيماءة والهرب والمراوغة كانت تقنيات "معركة واقعية" وإن لم يجرِ الاعتراف بها بوصفها كذلك. لقد أدركت بيلا أن ما فعلته حتى الآن هو الدّفاع عن نفسها، لكنها أدركت مدى الإنهاك الذي أصابها جرّاء ضبطها نفسها، ومدى غيابها عن عالمها الذي ما عاد منفصلاً عن كيانها. تدبّرت أمرها بما لديها من وسائل، وبما تعلّمته وبالموروث الذي تلقّته. إن هذا التكتيك الذي قد يبدو لأول وهلة مندرجاً في إطار الجبن "الأنثوي" كان تكتيك النجاة الوحيد الناجع الذي أتاح لها حفظ ماء وجهها وإن دفعت ثمنه إنكاراً لواقعها. فليكن، لقد نجت إلى الآن، ودافعت عن نفسها قدر المستطاع.

ثم آن أوان السؤال: ما الذي في مقدورها فعله الآن ومن شأنه أن يتيح لها الأمل من جديد؟ الدّفاع عن نفسها. الدّفاع عن النفس مرة أخرى لكن بطريقة أخرى: الانتقال من التكتيك إلى الإستراتيجية. تجنب البقاء دون حراك في عالم الآخر، ورفض الاكتفاء بتفادي الضربات والجزّ على الأسنان. لا يعني ذلك أن تتقدم نحو حريتها، ذلك أنها ليست الآن أكثر حرية مما في السابق، وإنما تُدرك الغليل الذي تكظمه ما يكفيها لتباشر الفعل.[1] هذا الغليل غليلها. لن تتخلى بيلا عن كياستها وإنسانيتها وحنيتها حتّى مع ضحاياها. ستكتفي بإدخال تعديل على قواعد فِعلها بعدما أدركت أن طريقتها في

1 "حظك سيئ، فقواعد اللعبة تغيّرت، ولم يحذّرك أحد" (المرجع نفسه).

الدّفاع عن نفسها حتى الآن قد سببت لها العنف بصورة دائمة. وبدلاً من أن تتصرف عبر "ضبطها لنفسها" ستقلب الآية وتركّز على نفسها وتعتني بها، وستوجّه فعلها نحو العالم، الأمر الذي سيتطلب منها بالضرورة أن تنتهك القواعد السارية.

بالفعل، حتى بيلا الضعيفة تستطيع أن تستلّ مطرقة.[1] إنها هي التي غادرت شقتها ذات مساء جمعة، واتجهت إلى المعتدي في منتصف الليل، وتسللت إلى غرفته. إنها هي التي، في الوقت الحالي، تشرح القواعد الجديدة للعبة، لجهلِه أن اللعبة تغيّرت. بيلا هي التي تنهال عليه الآن بالضرب وتحطم رأسه تاركة إياه يلفظ أنفاسه الأخيرة في حمام من دم. بعد نقطة اللاعودة هذه، ستولي بيلا، التي ستبقى مع ذلك بيلا، عناية لنفسها وستمنح الأهمية لواقعها. لم تكن بيلا تبتغي أن تبسط هيمنتها، ولم تشأ أن تعكر صفو أحد، لكنها أدركت أنها تربّت طوال حياتها على قتل الرجال، لأنهم في حقيقة الأمر لم يدخروا جهداً لكي تصل إلى هذه العتبة؛ لقد ربوها بالفعل على العنف، وهي لم تجد مشقة كبيرة في العثور على الإرادة والقوة اللازمة للانتقال إلى العنف، فلا يلزمها الكثير من التقنية أو التدريب، وبأي حال هذا هو السبب بالتحديد الذي يجعل من السهل جداً الإقدام على اغتصاب امرأة. لقد رأت الأمر، ورأت كيف يسير، بل عاشت أثره بالفعل. وفي العطلة الأسبوعية التالية، جميع الذين سوف تصادفهم سيذوقون ما ذاقته. غير أن كل جرائم القتل هذه لم تكن "عمياء" إطلاقاً، فالرجال الذين مروا بطريقها في اليومين الأخيرين،[2] ولأنهم لم يعرفوا أن بيلا كانت قد غيّرت قواعد اللعبة، فعلوا ما اعتادوا فعله، فشتموها وتحرّشوا بها وضربوها واغتصبوها وهددوها بالقتل، أو اغتصبوا امرأة أخرى.

الواقع أن بيلا نفسها هي التي بلغت طوراً معيّناً من النضج، هذا الطور الذي لا يترك أمام العنف خياراً إلا أن ينقلب إلى عنف فاعل. إن بيلا بالنسبة إلى هيلين زاهافي هي

---

١ "حتى بيلا، حتى هذه الصغيرة الضعيفة، تستطيع أن تستلّ مطرقة. حتى بيلا تستطيع أن تمسك بها بيدها وترفعها عالياً وتضرب بها. أصدر وقع الحديد على العظم صوتاً غير مألوف... هي صدمة زعزعت أسس عالمه (هو) إلى حدٍّ أنه لم يكد يفكر في أن يصرخ، وفي غضون لحظةٍ مروّعة، تراءى لها أنه سيغرق في حالة من الجمود بتأثير الصدمة، ما سيؤدي إلى حرمانها التفاعلَ البشري الذي كانت تعوّل عليه بأهمية قصوى" (المرجع نفسه، ص. ٦٩).

٢ تسمح هذه الزمانية البرّاقة بفهم أن العنف اليومي ليس عَرَضياً، بل عنف متأصل في الجذور، وعلى قدر كبير من الكثافة، ويكفيه "تفصيل صغير" حتى ينفجر.

إيميل بالنسبة إلى روسو: تلميذة نجيبة لم تمارس الفنون القتالية يوماً، ولم تتلقَّ أي تدريب خاص،[1] أو تتعلم استخدام مطرقة أو سكين أو مسدس... لكن العمل الأصم للعنف الذي عاشته حلّ لديها محلّ تدريب على الدّفاع الذاتي النسوي، وإن كانت قد زوّدته من دون أن تدري بالموارد اللازمة للتفكير والحكم والفعل والضرب، أي للوجود في العالم. راحت بيلا تُجرّب جسدها، وتتعلم "بالممارسة". وأخذت تثق بأحاسيسها المستاءة (بكرهها وغليلها، وبخوفها وفرحها) وباستدلالاتها (لا، لا ينبغي السخرية من رجل يعاني مشكلة في الانتصاب.[2] لا، ينبغي الحذر وتجنب العودة إلى المنزل برفقة أحدهم.[3] لا، يجب تجنّب الدخول في أزقة مظلمة. لا، لا ينبغي الوقوف على مدى يد لن تتوانى عن الصفع.[4] لا، لا يجب تركهم يقتربون كثيراً من رقبتك[5]... إلا إذا كان السلاح موجوداً وأنت على استعداد للضرب بقوة)، والثقة بخياراتها (أمن المغالاة طلب العيش من دون التعرض للاغتصاب؟). لهذين اليومين اللذين عاشتهما بيلا زمانية دورة تدريبية للدفاع الذاتي النسوي، مع كل ما تمنحه من ممارسة متسارعة وتبادل للخبرات وطرق من التوعية والتوصيات.[6] لم تتعلم بيلا القتال، وإنما صارت في حلّ مما تعلّمته من تجنب القتال. ذلك أنه بالانتقال إلى إستراتيجية الدّفاع الذاتي

---

١ المرجع نفسه، ص. ١٨٧.
٢ المرجع نفسه، ص. ١٢٢ وما يليها.
٣ المرجع نفسه، ص. ١٥٢.
٤ المرجع نفسه، ص. ١٥١.
٥ المرجع نفسه، ص. ٢٠٢.
٦ "بعد يومين من ذلك، كانت لَتعلم أنه لا ينبغي الانتظار أبداً قبل المباشرة بالفعل (...) فلم توجد النساء، بعظامهن الهشة، لتحمل الضربات. ليس لديك كثير من الوقت عندما يكون اسمك بيلا (...) نساء مثل بيلا عليهن الضرب ثم الفرار. نساء مثلها لا يستطعن الجلوس والانتظار. لن يأتي من يمد إليهنّ يد العون إن اكتفين بالجلوس والانتظار" (المرجع نفسه، ص. ٥٢). "إن سمعتموهم يعتذرون، فلا تصدّقوهم، فهم لا يعرفون شيئاً عن الأسف. وعلى أي حال، لن يتغير شيء إطلاقاً" (المرجع نفسه، ص. ٧١). "لا تهددوهم، ولا تمنحوهم أي إنذار نهائي، لا تحذروهم مما ستفعلونه: إن قلتم لهم، فستحذرونهم، وبتحذيرهم، ستمنحونهم سلاحاً" (المرجع نفسه، ص. ١٣٦). أيضاً: "إن صرخة الاغتصاب لا يلتفت أحدٌ إليها" (ص ١٨٨). "المشكلة مع السكين، أقصد ما ينبغي أن تتذكرنه إن رغبتم في اقتناء واحدة، أن قوتها من قوة اليد التي تحملها. وإن لم تكن اليد قوية، يجب أن تكون سريعة. على بيلا أن تغرسها بسرعة فيه، هنا وهناك وفي كل موضع. عليها أن تطعنه أينما استطاعت، قبل أن يتمكن من القبضة التي تمسك بالسكين ويسحقها مثلما يسحق غصناً صغيراً" (المرجع نفسه، ص. ٢٠٦).

النسوي ما عاد الأمر يتعلق بتقطير الواقع لاستخراج نجاعة إيماءة منه (كالتثبيت أو الجرح أو القتل...)، بل بعكس ذلك: تقوم هذه الإستراتيجية على التغلغل في نسيج الواقع الاجتماعي للعنف بغية تمرين جسد سبق وخاض تجربة العنف، وبسط عضل اعتاد العنف لكنه في الأساس لم يتلقَّ تربية أو تنشئة اجتماعية يدخلُ التمرّن على العنفً والفعل في إطارها.

لئن حدث بالفعل انسلاخٌ لبطلة الرواية، فإننا لا نرى تحوّلاً حقيقياً. بيلا ما زالت هي بيلا. لم تتحوّل إلى "هستيرية متعطّشة للتوحّش" أو "بطلة دموية رائعة". أرادت هيلين زاهافي أن تبقي على شخصيتها الرئيسية كما هي، في ابتذالها الأنثوي الذي يجمع في آن بين الفرادة والتجربة الكونية. توضّح الكاتبة في أكثر من موضع أن جلّ ما كانت بيلا تبتغيه هو أن ندعها وشأنها، لكن ذلك لم يكن ممكناً رغم صبرها أمام المحن شتى. يومان من العنف المريع فقط كانا كفيلين بأن تؤخذ وجهة نظرها بالاعتبار أخيراً، يومان فقط وصار الآخر يحسب لها ألف حساب.

أبستمولوجيا الاهتمام بالآخرين والرعاية السلبية

لم يأتِ "الانتقال إلى العنف الفعلي" وانسلاخ بيلا بخبرة "جديدة"، ذلك أن بيلا "القاتلة" هي ذاتها بيلا "الضحية". ما اختلف هو زاوية النظر، فيما استمرت التجارب المعيشة بحلّتها المعهودة. إذاً، ما طرأ على بيلا ليس تحوّلاً (métamorphose) بل تزييغاً (anamorphose). بيلا لم تتغير، دوماً كانت هي نفسها؛ الفارق الوحيد أنها باتت ترى نفسها ويراها الآخرون بصورة مختلفة، ومن منظور مختلف. ما الذي يعنيه حالياً واقع لا أن تكون امرأة بل أن تكون بيلا؟ ما الذي يعنيه أن تدافع عن نفسها؟ ما الذي يعنيه أن تكون بيلا منظوراً إليها من منظور آخر؟ لفهم ذلك، نستطيع أن نلجأ إلى فن التزييغ الممارَس على لوحة، فنكتشف من وراء هذا التزييغ هذا الموضوع أو ذاك، هذا الحيوان أو ذاك الوجه عندما نقترب من الرسم أو ننظر إليه من زاوية أخرى... وصف دورر Dürer هذا الفن القائم على خداع العين بالقول: "التزييغ هو فن المنظور الخفي"؛ إن بيلا المتطرفة في عنفها هي بيلا عينها لكن مع اختلاف في

الرؤية، رؤية غامضة ومحظورة ومحرّمة، ومجهولة لدى بيلا نفسها. يُعطي ما تقدّم ميّزة هائلة للرواية التي لا تصدِر أي حكم أخلاقي، ولا تؤسس لأي تمييز وجودي بين بيلا المستباحة وبيلا القاتلة.

غير أن هذا الأمر لا ينطبق على الشخصيات الذكورية في الرواية – المتحرّشين والمعتدين – إذ يستتبع تغيير المنظور هذا انهياراً فعلياً في عالمهم. بكلمات أخرى: لا تعتمد التغيرات المنظورية على هذا القرار أو تلك الإرادة الطيبة بمقدار ما تعتمد على علاقة قوة وسلب، فزوايا النظر هي داخل علاقات السلطة تجسيدٌ لمواقع لا سبيل لزعزعتها إلا بالعنف وحده.[1] وانتقام بيلا في هذه الرواية لا يجري بجرائم القتل العقابية المرتكبة، وبيلا ليست ذلك النوع الكلاسيكي من "المقتصين"، ولم تتحوّل إلى متصيّدة تحوّلاً كاملاً؛ في الأفق شيء آخر مختلف. إن اتصفت جرائمها بهذا القدر من الوحشية، فلأنها تنتهك ترسيمة من المعقولية تؤطّر هذه العوالم التي تعيش داخلها. تُسلّط جرائمها الضوء على نقاط عمياء وزوايا ميتة واستياءات خفية. وهي بذلك إنما تخلق شروط إمكان إدراكي لتقمّص عاطفي يقوم على حمل الآخر على رؤية العالم من منظور مختلف وإجباره على ذلك، وحمله على عيش إحساس من نوع مختلف واختباره. لا يعني ذلك حمله على الإحساس بما يعترينا وإنما بهذه الدهشة المتأتية من إدراك شيء آخر مختلف وعيشه والشعور به:

> منحت بيلا قصير القامة ثانية أو اثنتين. ثانية أو اثنتان هما الوقت اللازم ليرفع رأسه. تركته يرفع رأسه وينظر إليها. حدّق كل منهما إلى الآخر:

---

[1] في مقالة نُشرت عام ١٩٨٣ بعنوان "To Be and Be Seen: The Politics of Reality" [أن تكون وأن تكون مرئياً: سياسات الواقع]، عرّفت الفيلسوفة النسوية ماريلين فرايز Marilyn Fries ما أطلقت عليه اسم الترسيمة الفالوقراطية (pallocratique) على النحو التالي: "لا تُقرّ الترسيمة الفالوقراطية بالنساء بوصفهن صاحبات إدراكات، بوصفهن مُبصرات (...) فرضية أننا، نحن النساء، نرى من زاوية نظر مختلفة، ونرى ببساطة شيئاً لا يمكنه (الرجل) رؤيته، ليست فرضية واردة عند الرجل، ولا تنتمي إلى نطاق الممكن بالنسبة إليه، ما دام تصوره العام عن الحالة ينضوي على تصورٍ عن المرأة كموجود مُدرِك لكن ليس وجوداً مرجعيّاً كما الرجل، أي ما دام لا يضع النساء في حسبانه كرجال. هذا الأمر لا يمت بصلة إلى واقع أن رجلاً ما يرى النساء عصيات على الفهم". انظر:

Marilyn Fries, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Crossing Press, 1983, pp. 165-166.

> الرجل ذو القامة القصيرة والمرأة الساكنة. تبادلا نظرة مفهومة، تلك النظرة المدهوشة من الانعطافة التي آلت إليها الأمور. أصبح المتصيد طريدة. الطريدة أصبحت المتصيد، والجلّاد مداناً والمدان جلاداً. نظرةٌ احتوت على استفاقة ووعي بوضع جديد.[1]

لقد جاء دور الطرائد للخروج إلى الصيد.[2] هذه الحكاية عن انتقام العاجزين والمستباحين والضعيفين ليست رواية من روايات الضغينة والحقد، وإنما توضيح تخيّلي لتاريخية علاقات السلطة (الطرائد لا تبقى طرائدَ دوماً) انطلاقاً من ظاهريات العنف. ورواية زاهافي إذ تحصر بؤرة اهتمامها في شخصية واحدة، فإحدى ميّزاتها هي أنها تصف "استفاقة الوعي" بعلاقة السلطة، لا بوصفها استفاقة تمرّ بوجود جمعي، أي بسيرورة توعية من شأنها أن تُعطي التجارب الفردية طابعاً سياسياً. ليس ثمة من يُشارك بيلا تغيير منظور الرؤية الجاري لديها، إذا ما استثنينا العرّاف الإيراني الذي صادفته ويُمثّل دخيلتها في نهاية الأمر. نالت بيلا الحرية وحدها. وبذلك، تنطلق هيلين زاهافي من نقطة البداية لتصوغ إحدى مقولات النظرية النسوية: تسييس التجارب المعيشة للهيمنة وبناء ذات سياسية ثورية. في حالة بيلا، يمرّ التذييت السياسي بسيرورة فردية وحميمة وظاهراتية لم تنتسب بيلا إلى حركة جمعية، ولا حتى إلى ذات سياسية مُصاغة (إلى "نحن، النساء..."). وتكتفي بإحداث شواش في قلب ترسيمة مهيمنة. بكلمات أخرى: تضرب بيلا مضطهديها والمعتدين عليها بوحشية لكي يروا ويشعروا ويعيشوا بجسدهم تعرُّفَ زاوية نظر أخرى، غريبة عنهم، يجهلونها وممحيّة من ذاكرتهم، زاوية نظر فاجرة تعريفاً. لذا، لا بد من الإقرار بأن التوعية لا تحدث بصورة دائمة داخل إطار المسؤولية الجمعية للمعنّفين والمعنّفات، فمن الممكن ألا يتوافر غالبهم على إطار جمعي ممكن أو أن هذا الإطار لن يرافقهم إلى عتبات بيوتهم أو حتى إلى أسرّتهم. بمفردات أخرى: ثمة صنوف من الهيمنة تعمَل على تحييد الواقع المعيش للأفراد وتنزع عن وجودهم وأجسادهم واقعيتها، وهي بذلك تفضّ ارتباط الأفراد بأي إمكان لبناء عالم مشترك مع آخرين أو أنها لا تُفضي إلى عالم مشترك إلا

---

1 Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, op. cit., p. 182.

٢ استُخدمت استعارة الصيد والتصيّد في أكثر من موضع. انظر مثلاً: ص. ١٩٧.

بصورة متقطّعة. بيلا فتاة وحيدة، وحيدة في شقّتها ووحيدة عندما تعرّضت للتحرّش، وليس ثمّة من تتكلّم إليه، أو مَن تطلب منه العون. بيلا فتاة لجأت إلى الدّفاع الذاتي مكرهة لا بطلة.

تتوّجه هيلين زاهافي عبر شخصية بيلا إلى الآخرين، إلى الرجال المتصيّدين، لحملهم على الولوج إلى عالم بيلا بطرح هو أشبه بالبيداغوجيا المعنِّفة: ما الذي يعنيه أن تكون امرأة؟ الأمر ليس لعبة ولا ينتهي بتقديم أعذار مهذّبة أو ندم مُحرِج. إنها ثورة سياسية، بل أكثر من ذلك، إنها ثورة أيديولوجية: فكّر كما تفكّر الطريدة، عِش كما تعيش بيلا، اختنق مثلها، تحسّس هذا الغليل، تحرّك، تعرّق، ارتجف، توارَ عن الأنظار مثلها.

> فليرتعدوا عندما نسير خلفهم. فليسرعوا خطواتهم. فليطأطئوا رؤوسهم بين كتفيهم ويستعجلوا العودة إلى المنزل قبل حلول الظلام. تفرقوا إلى منازلكم، أيها الكلاب. أطرقوا بصركم عندما نمرّ. فليقتربنّ الخوف منكم ولينفخنّ في آذانكم... خنازير تتغذى على اللحم المهروس. ضفادع بكّاءة. قاذورات مصابة بالزهري. ما كنتم شيئا يوماً، ولن تكونوا كذلك. مجرّد غبار في عيني، مجرّد غائط على حذائي.[1]

لن يفهم المتصيّدون في البداية ماذا يجري لأن لقاءً كهذا غير مفهوم لديهم بالمعنى الدقيق للكلمة.[2] سيصيبهم العمى وسيديرون الأذن الطرشاء قابعين في مواقعهم متشبثين

---

1 Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, op. cit., pp. 86-87.

٢ "لا بد أن الأمر كان صعباً لرجل مثل تيم Tim. عندما تكون شاباً عادياً وبسيطاً، مثل الآخرين، يحب أن يشرب البيرة تلو الأخرى رفقة أصحابه ويتبادل معهم قصص فتوحاته العابرة. عندما تجد امرأة صامتة تستقدمها لتغذي هواماتك، وتداعب خصيتيك المتدليتين وأنت تتلفظ بأشياء بذيئة ورطبة على الهاتف. عندما تتبعها في الشارع، وتشاهدها وهي تنكمش على نفسها، فتشعر حينئذ بأنك رجل مقدام ولا يساوره الشك في رجولته ولا يفكر مرتين. رجل بقضيب وقضيبه من يُقرّر. وفجأة تقع في حالة من الذعر والحقد، عندما تفتح المرأة فمها الفاجر لتهمس بأشياء فاجرة مثلها. لم يكن ذلك متوقّعاً، ولم تجرِ الأمور كما هي في أحلامك. حتى أن رغبتك قد تنطفئ. تلك الكلبة ذات الرائحة الخبيثة، تلك الحثالة العاهرة، جميعهن حثالة" (المرجع نفسه، ص. ٥٧).

بها: لن يتخلوا عن أسلحتهم[1]. لهذه العبارة رنين يتخطى بكثير مجرّد إشكالية الجندر، وينسحب على كل تموقع مهيمِن:

> لا يمكننا أن نطلب منهم التقدّم بلا ضوضاء، مثل بيلا. لا يمكننا أن نطلب منهم الارتياب بشأن كل ما يمكن أن يصادفهم؛ عندما يمرون من أمام بناء، أو فوق كل رقعة عشب، خلال كل شارع ضعيف الإنارة، وفي كل محطةٍ ومترو، وأمام طريق مسدود، هم يستطيعون الولوج إلى ذلك كله متى شاؤوا. لا يمكننا أن نطلب منهم أن يشعروا بإحساس بيلا التي كان لديها انطباع بأنها دخيلة حتى في شقّتها.[2]

الواقع أننا لا يمكن أن نطلب ذلك بكياسة، الأمر الذي نعلمه جيداً من زمن طويل. ولمّا لا يمكننا طلب ذلك، علينا أن نأخذهم أخذ عزيز مقتدر.[3]

تقدّم إليّ رواية هيلين زاهافي فرصةً لأشكلة ما أطلق عليه اسم "الرعاية القذرة" (dirty care)، نوع من الرعاية السلبية. يمكننا انطلاقاً من ظاهريات الطريدة أن نستشفّ نشأة أخرى للإيتيقا التي نعزوها عادةً إلى النساء والمواقع المستضعَفة والمجموعات الأقلية. جرت العادة على التنظير في كامل تراث الفلسفة النسوية لما نراه استعداداً للاهتمام بالآخرين والانتباه إليهم والاعتناء بهم (ما اصطلح على الإشارة إليه بالإنكليزية بمفردة care [الرعاية]) وتولّي مسؤوليتهم، ليس بالطبع كاستعداد مسبق أو "طبيعة ما أنثوية، وإنما بوصفه نتاجاً تاريخياً جرى بمقتضاه تحديد مهمات المجموعات المتعيّنة أقلوياً كمهمات تتعلق بالإنجاب، وتقسيم جنساني وعرقي للعمل المنزلي بالتوزي مع لَبرَلَته (عبر مهن الرعاية). إن من شأن هذا التحديد التاريخي لتقسيم العمل أن أتاح إدراك صنف العلاقة بالعالم الذي يستتبعه، بالإضافة إلى استتباعاته الإيتيقية والمواقف الأخلاقية الناجمة عنه، فضلاً عن إتاحته تعريفها كإيماءاتِ اهتمام بالآخرين

---

١ "لم يسلّم الجميع سلاحهم بعد". انظر:

Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris, 1949, p. 25.

2 Helen Zahavi, *Dirty Week-end*, op. cit., p. 165.

٣ المرجع نفسه، ص. ٥٢.

الذين يتولون تحديد أخلاق الرعاية.[١]

هدفُنا في ما يأتي استكمال هذه التحليلات بالرجوع إلى نشأة أخرى. فرضيتنا هي: يجري الاهتمام بالآخرين بسبب العنف وفي إطاره، ويولّد تموقعاً إيتيقياً شديد الاختلاف عن مجرّد القرب العاطفي، وعن الحب أو اللفتة العطوف، وعن الاعتناء الرحوم أو الإيثار في أنماط العناية الأكثر إنهاكاً (حتى إن استثارت مثل هذه الأنماط لدى يجود بها مشاعر سلبية تختلط فيها الرغبة بالنفور)[٢]. فما نعانيه من عنف من شأنه أن يولّد وضعية إدراكية وعاطفية تحتّم بدورها على الأفراد الذين يتعرضون له أن يكونوا بصورة دائمة على أهبة الاستعداد وفي استماع للعالم والآخرين، وفي عيشِ "قلق جذري"[٣] ومضنٍ، بغية إنكار العنف، أو التقليل من شأنه، أو نزع فتيله، أو تحمّله، أو التقليل من حجمه، أو تفاديه، وذلك بغية الاحتراز أو حماية النفس أو الدّفاع عنها. من ذلك، ننتقل إلى وضع وتطوير سلسلة من الاستدلالات لفكّ شِفرة الآخر، وحمله على أن يكون فعله "منطقياً" و"عادياً"، وإلى إبداء إشارات وسلوكات وأفعال حتى "لا ينزعج" ولا "يتشجّع" و"يطلق العنان" لعنفه. لكن أيضاً ننتقل إلى اعتياد العيش مع انفعالات وعواطف نكاد نلحظها بصعوبة رغم سمتها الدائمة، بغية التكيّف وفقدان أي شعور وتدبّر أمرنا مع عنفه. ما عدنا هنا على مسطح "الاهتمام بالآخرين" من أجل مد يد العون إليهم والاعتناء بهم وإراحتهم وطمأنتهم وإشعارهم بالأمان، بل ينزل هذا الاهتمام هنا منزلة استباق ما يريدونه وما سيفعلونه بنا أو ما في مقدورهم فعله، شيء ما قد يحط من قدرنا أو يتعبنا أو يهيننا أو يقصينا أو يجرحنا أو يقلقنا أو يُنكرنا أو يبث فينا الذعر أو يسلخنا عن الواقع.

---

١ انظر:

Patricia Paperman, Sandra Laugier (dir.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2005; Fabienne Brugere, *Le Sexe de la sollicitude*, Paris, Seuil, 2008; Marie Gareau et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introdution aux théories du care*, PUF, Paris, 2010.

٢ انظر:

Pascale Molinier, "Quel est le bon témoin du care?", in Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman (dir.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, pp. 233-248.

3 Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, La Fabrique, Paris, 2010, p. 86.

لا يفترض الاهتمام بالآخرين في هذه الحالة مبدئياً تعلّقاً بالآخر أو تقرّباً منه أو التزاماً إزاءه؛ إنه اهتمام إكراهيّ بامتياز.[1] لذا من الممكن، مبدئياً أيضاً، تعريفه كعمل طويل ومتواصل من الإنكار والتجنّب والتهدئة، وكإبعاد (مسافة أمان) وهرب، بل هو أيضاً إعداد واستعداد للمواجهة والمعركة. نستطيع انطلاقاً من فكرة الاهتمام هذه التي تُميِّز الرعاية القذرة أن نستخلص عنصرين رئيسيين على الأقل. أولاً إنّ من شأن هذا الاهتمام المطلوب من المهيمَن عليهم، الذي يقوم على التطابق الدائم مع نيات الآخر واستباق إراداته ورغباته والذوبان في تمثيلاته لأغراض تتعلق بالدّفاع الذاتي، أن يُنتج معرفةً والمزيد المزيد من المعرفة الموثّقة في شأن المجموعات المهيمِنة. وإن هذه الموضعة الهجاسية للآخر، هذه الضرورة في تناول الآخر كموضوع اهتمام ومعرفة واعتناء، بعيدة كل البعد من أن تسم أفضليّة إبستمية لذات المعرفة، وتُعطي خلافاً لذلك للموضوع نفسه قوّة مفرطة. ذلك أن الموضوع يُصبح مركز العالم الذي تعمل الذات على إدراكه من خارجه اللامتعيّن مكانياً. تدور ذات المعرفة بصورة دائمة حول هذه النقطة البؤرية. لا تحوز ذات المعرفة في هذه الحالة وضعيةً مهيمِنة، ولا موقعاً سلطوياً يعود إليها عبر سيرورة المعرفة هذه، فذات المعرفة في مواجهة "الموضوع الملك" خاصتها هي في موقع التابع، بالتحديد لأن هذا الموضوع هو الذي يختلط مع الواقع الموضوعي، وزاوية نظره هي التي تعطي الواقعي واقعيتَه.[2] الموضوع هو المهيمن؛ يعلو منظوره كلياً على منظور الذات، وتفرض رؤيته للعالم نفسها على حساب الرؤية التي للذات، واليد العليا هي من نصيب إطار معقوليته. أضف إلى ذلك مدى الإنهاك جراء الاهتمام الذي توليه الذات إلى موضوعها، إذ يجب على انتباهها أن يتجاوز عتباته باستمرار لكي تتحصل على معرفة تجعل الدّفاع الذاتي ممكناً. لا انقطاع في شدّته ومضائه إلا ما ندر. على الذات أن تقف على قدم واحدة بصورة شبه مستمرة، الأمر الذي ينجم عنه إنهاك يحول دون أن تولي الذات أدنى اهتمام لنفسها ويُنزل

---

١ "إن الإبقاء على الواقع الفالوقراطي يتطلب من النساء أن يركّزن انتباههن على الرجال ومشروعاتهم". انظر:

Marilyn Fries, *The Politics of Reality,* op. cit., p. 172.

٢ تُذكّر ماريلين فرايز أن مفردة "الواقعي" في اللغة الإنكليزية (real) تعود جذورها إلى تعبيرات تُحيل على الصفة "ملكي" (royal) أو كل ما يمت بصلة إلى الملك. هكذا، إن خاصية ما هو واقعي هي خاصية ما هو ملكي. الواقعي هو المرئي للملك (ص. ١٥٥).

تمثيلاتها الخاصة ورؤاها ورغباتها ونياتها وعواطفها إلى مرتبة ثانوية ويعطيها منزلة المعطيات المشبوهة والاستيهامية والمغلوطة، ومرتبة المعلومات الضئيلة الشأن، بل مرتبة المعطيات التافهة. تستنفَد قوة العمل المستثمَرة في سيرورة المعرفة، ولا تقوى على شحذ ذاتها من جديد إلا بشرط نسيان للذات يأتي ليضيف على انسلاخ الذات عن واقعِ منظورها وعالمها المعيش انسلاخاً آخر. إذاً، إلى إيتيقا الرعاية بالصورة التي درجَت أشكلتها، ينبغي أن نضيف جزءاً مظلماً: إيتيقا العجز التي تمكن الإحاطة بها انطلاقاً من جميع الجهود المبذولة في سبيل الدّفاع عن النفس. تبعاً لهذا المعنى السلبي تُشير الرعاية القذرة إلى ذاك الصنف من الاعتناء الوسخ الذي نوليه لأنفسنا، أو بالأحرى لقدرتنا على الفعل، بأن نصير خبراء الآخرين لكي ننجو بجلدنا. بعبارة أخرى: هذا الجهد المتواصل الذي نبذله من أجل التحصّل على أفضل معرفة ممكنة بالآخر بغية الدّفاع عن النفس مما قد يفعله بنا هو تقنية سلطوية تهدف إلى إنتاج جهل لا بأنفسنا بل بقدرتنا على الفعل التي تغدو لنا غريبة ومستلَبة. يختصّ المهيمَن عليهم، الذين هم في الأصل شهود متواضعون،[١] برابطة إدراكية كما بعمل معرفي استلابي، فيضعون معرفة تختصّ بالمهيمنين، وتُشكّل أرشيفاً شاهداً على قدرتهم الكليّة الظاهرياتية والأيديولوجية.

ثانياً ماذا عن "الموضوع الملك"؟ نجد في الأدبيات المتعلقة بدراسة ما بات يُعرف باسم "أنماط الظلم الإبستمية"[٢] أعمالاً عدة مرتبطة بالمعارف المهيمنة والامتيازات الإبستمية. ضمن هذا الإطار أتاحت دراسة مفهوم الجهالاتية[٣] (agnotologie) ارهنة أن المواقع المهيمِنة للسلطة تحثّ على إنتاج نشط للجهل. يتسم هذا الإنتاج بالتعقيد، فهو يمر عبر إنكار وجود الطرف الثالث أو زوايا نظره، وخلع السمة الكونية على

١ انظر:

Donna Haraway, "Le Témoin modeste: diffractions féministes dans l'étude des sciences", in *Manifeste Cyborg et autres essais*, op. cit., pp. 309-333.

٢ انظر:

Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2009 et Ian James Kidd, José Medina et Gaile Pohlaus Jr (dir.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, 2017.

٣ انظر:

Robert N. Proctor et Londa Schiebinger, *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford University Press, 2008.

زاوية النظر القائمة عبر فهمها بوصفها الواقع نفسه (الواقعي بذاته)، وعبر سيرورات إدراكية مغلوطة أو متحيّزة أو عمياء، وسيرورات أسطرة واختلاس للمعارف، وإنكارٍ، ووضع معايير علمية لما يمكن قبوله وتصديقه، وسلطة علمية ذات مركزية اجتماعية، وممارسات أرشيفية أو إجراءات حقائقية ذات حدّين (تُحدِّد ما هو جدير بأن يُحفظ ويحتفظ به، وما هو صائب وموضوعي وحيادي وعلمي، وما يُشكّل حدثاً أو واقعةً)، ومن ذلك، عبر سيرورة نسيان نشطة وتعديلية وعقيدة علمية ثابتة وإنتاج أيديولوجي بالمعنى الحصري للكلمة. تمّ الإعداد لمفهوم الجهل على يد الإبستمولوجيات النسوية باكراً جداً، فشكّل ثيمة مركزية للأدب الأسود (ما أطلق عليه تشارلز ويد ميلز Charles W. Mills، بخصوص رواية رالف إليسون Ralph Ellison، اسم "الروايات الإبستمولوجية") والدراسات بشأن مفهوم البياض،[1] وأتاح الإحاطة بانعدام التناظر بين الاستغلال الإدراكي والمعرفي للمهيمن عليهم والفوائد الجمّة الاجتماعية والرمزية الناجمة عن ذلك، التي تصبّ في مصلحة المهيمنين. ذلك أن جهل المهيمنين يضعهم في مواقع إدراكية من شأنها أن تعفيهم من "رؤية" الآخرين بالمعنى الحصري للكلمة، ومن الاهتمام بهم وأخذهم بالحسبان ومعرفتهم. يكتفي المهيمنون في هذه الحالة بادخار الوقت لأنفسهم، فيتعافون ويتحابون ويتسامعون ويتثاقفون. يغدون موضوع الاهتمام والاعتناء الأوحد والحصري، فيمنحون أنفسهم الأهمية والثقل والمكانة، ما يؤدي إلى إعادة إنتاج الشروط المادية الضامنة لدوام هيمنتهم.

مع ذلك، نستطيع العثور على نمط من الاهتمام يولى للمهيمن عليهم. تشهد رواية هيلين زاهافي على حضور مثل هذا النمط. فالمتحرشون والمعتدون والمغتصبون في هذه الرواية يُبدون نوعاً من الهوس في مطاردة بيلا أو أي جسد آخر يرونه قابلاً للتعنيف. فالمهيمنون، بما هم متصيّدون، يتوافرون على علم خاص بالصيد، يتجلى بصورة مهارة في الفهم، أي معرفة طرائدهم نوعاً ما، ومعرفة عاداتها وأماكن وجودها واختبائها، وما تتفوق فيه أو رساميلها الدّفاعية[2]... جار بيلا ترصّدها، ثم تتبعها، ثم

---

1 Charles Mills, "White Ignorance", in Shannon Sullivan et Nancy Tuana (dir.), *Race and Espistemologies of Ignorance*, SUNY Press, 2007, pp. 13-38.

٢ مع ذلك، لهذه المعرفة غاية تتمثّل في إمساك وإنهاك أو إماتة الطريدة المعزولة والمحاصرة والمحكوم بأنها عطوبة، أو بعكس ذلك، التي تعزز خصالها قيمتها كغنيمة أو أخيذة. كذلك، نجد في الصيد تنويعاً للأهداف مثل: الاستئناس والاستخدام والاستغلال والعرض والإظهار

أمسك بها. إنه متصيّد. لقد طارد بيلا، بل أكثر من ذلك: طردها من العالم.

في التمهيد لكتاب *Vendredi ou les limbes du Pacifique* [الجمعة أو ضفاف المحيط الهادئ]، يقتبس جيل دولوز Gilles Deleuze ميشيل تورنييه Michel Tournier في العبارة التالية: "إن الآخر هو بالنسبة إلينا عامل إلهاء قوي، ليس لأنه يُزعجنا بلا توقف وينتشلنا من فكرنا الذهني فحسب بل لأن مجرّد إمكان مباغتته لنا يُلقي على عالم الأشياء الواقعة على هامش انتباهنا إشراقةً قادرة على تحويله في أي لحظة إلى المركز"[1]. غير أن العالم لدى المتصيّد لا آخر فيه؛ ليس ثمة من أحد إلى جانبه، ليس ثمة وراءه مَن مِن شأنه أن يُشكل منظوراً آخر مختلفاً بالنسبة إليه، ولا آخرية من شأنها أن تُبقي على كثافة الواقعي المُحدَّد بوصفه ما لا أدركه أنا لكنّه مُدرَك أو قابل للإدراك لدى الآخر. إنْ ما عاد الآخر سوى طريدة أتتبعها وأتصيدها وأمسك بها بالنظرّة أو بمصوِّب السلاح، وإنْ أدى الاتجاه نحوه ولمسه إلى القضاء عليه، فنحن أمام واقعي قد اجتثَّت منه فئة الإمكان. ما عاد الآخر ذاك الحضور الذي يُذكّرني بـ"المنظور النسبي للآخرين" (اللامعروف واللامدرك)،[2] ومن ذلك بكل ما قد يكون موجوداً خارج مجال إدراكي الخاص. لذلك، لم يجد المتصيّد في وجه بيلا المذعور "أي تعبير عن عالم ممكن يبث الذعر، أو أي شيء يبث الذعر في العالم الذي لا أراه بعد"[3]. وجه بيلا المذعور ليس إشارة بأن جولة التصيّد تقترب من نهايتها. في المقابل، لا تستهدف بيلا أحداً، وليس لديها من تتتبّعه وتطارده وتمسك به. لكنها على أهبة الاستعداد؛ لقد اختفى الآخر أيضاً بوصفه منظوراً وحضوراً مطمئناً وضامناً لوجود واقعي قابلٍ للعيش المشترك. لقد صار تهديداً وشيكاً، وقاب قوسين أو أدنى من الإمساك بها من الخلف، ومتأهباً دائماً لاغتصابها. العالم عند بيلا صار عالماً حيث "كل شيء ممكن"، عالماً يُحبَك من خلف ظهرها باستمرار، ويشي بواقع يُشكّل تهديداً لها، عالماً يقتحمها وإن

والاجتثاث والسيطرة والإبادة. في الصيد ليس ثمة متحاربون يُحترمون بما هم محاربون، ولا أعداء بالمعنى الدقيق. ليس ثمة سوى طرائد لا قيمة لحياتها التي لا تستحق عناء إعفائها من الموت والحفاظ عليها وتركها تعيش.

1 Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, 1967, Gallimard, Paris, 1972, p. 36.

2 Gilles Deleuze, "Michel Tournier et le monde sans autrui", postface à Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, op. cit., p. 263.

٣ المرجع نفسه، ص. ٢٦٥.

لم تلحظه بنفسها، عالماً يُحبك بعيداً من مجريات إدراكها الخاص، واضعاً حياتها في دائرة الخطر.

عندما تشرع الطرائد في التصيّد لا تتحوّل إلى متصيّدة بدورها. فهي تدافع عن نفسها مكرهةً. لكننا نشهد عبر تعميم عالم الافتراس هذا تحوّل الجميع إلى طرائد، واجتثاث كل آخرية، أو بالأحرى اختزال الممكن إلى مرتبة التهديد والخطر. ما نشهده أيضاً هو اجتثاث كل صراعية سياسية. ما تتيح الحكاية التي تقدمها رواية هيلين زاهافي قوله هو فهم أن جهاز السلطة الذي يميّز بين المتصيّدين ومن يجري تصيّدهم لا يبتغي فرض عملية تصيّد شاملة للكل ضد الكل، بل اختزال الكل إلى طرائد، مميّعاً ومُخفياً علاقات الهيمنة في عالم صار "غير صالح للعيش" بالنسبة إلى الكل، ومع ذلك بعضهم فقط مباحون للقتل وللملاحقة.

في مساء ٢٦ شباط/ فبراير ٢٠١٢، في ستانفورد بفلوريدا، في حي ذي غالبية بيضاء، ما إن خرج تريفون مارتن Trayvon Martin، المراهق الأميركي من أصل أفريقي ذي الأعوام السبعة عشر، من المتجر مرتدياً قميصاً مع قبعة تغطي رأسه وفي جيبه حزمة من الكعك ويتكلّم إلى صديقته بالهاتف، حتى رآه زيمرمان Zimmerman، المتطوّع والمسؤول المحلي في "المنظمة التطوعية لمراقبة الجوار"[١]، وتتبعه من سيارته ثم اتصل بالشرطة وأبلغ عن فرد مشتبه تبدو عليه آثار تعاطي المخدرات يطوف في الحي ويبدو أنه يتفحّص المنازل. أمرته الشرطة ألا يبادر إلى أي حركة وأن ينتظر وصولها إلى الحي. أدلى بعض الجيران بأن مشاجرة نشبت بين تريفون وزيمرمان. يكبر زيمرمان تريفون بعشرة أعوام ويزيده وزناً وحجماً. وصلت الشرطة. كان زيمرمان ينزف الدم من أنفه وتريفون قد تلقى رصاصة في الصدر أُطلقت على ما يبدو من مسافة قصيرة. بعد أسابيع من جمع المعلومات، سلّمت الشرطة لعائلة تريفون والصحافة تسجيلاً من رقم الطوارئ (٩١١) يُبيّن وقوع إطلاق نار أولاً – لم يصب الهدف على ما يبدو

---

١ "المنظمة التطوعية لمراقبة الجوار" بدأت نشاطها مع نهاية الستينيات في الولايات المتحدة الأميركية (بصلة مباشرة مع أنظمة الاقتصاص الموروثة عن المرحلة الاستعمارية)، ومن أهدافها تجنيد المواطنين بغية مساندة عمل الشرطة عبر مراقبة كل شاردة وواردة غير مألوفة أو تهدد أمن أحيائهم. انتقل نظام "الجيران المقتصين" إلى فرنسا منذ أواسط ٢٠٠٠.

أو أُطلق كتحذير - ثم نسمع صوت المراهق الذي راح يتوسل ويبكي، وتلى ذلك صوت عيار ثان. بعد دقائق من وصول قوى النظام، حضر عدد من الشهود ليؤكّدوا أن زيمرمان أطلَق العيار الأول دون سبب، بل أمسك بالمراهق الذي لم يكن يقوى على الهرب أو الحراك، وأن الأخير كان يتوسّل قاتله.

تتميّز القوانين المختصّة في الدّفاع عن النفس بولاية فلوريدا بالمرونة، وتضمن "الحصانة لأي فرد يتصرّف على نحو يكفل له حماية نفسه إن اعتراه إحساس منطقي بالخوف حمله على الاعتقاد بأنه معرّض للقتل أو الإصابة بجروح بليغة"[١]. هكذا، تعطي الولاية الحرية التامة لأي فرد لحمل السلاح واستخدامه دون عقاب. وبذلك، تشرّع إمكان قتل الآخر بشرط الإحساس "المنطقي" بالتهديد. الواقع أن تأسيس "الدّفاع المشروع عن النفس" على خوف منطقي لا يمكن مبدئياً أن يُسهم في وضع معيار فاصل للحكم: أين ينتهي الدّفاع المشروع وأين يبدأ قتل يُسبّبه جنون الارتياب. في البداية، استمعت الشرطة لزيمرمان ثم أطلقت سراحه، ولن تقلق مضجعه لاحقاً إطلاقاً، مع العلم أن شرطة ستانفورد لم تعثر على أي دليل يُثبت أن جورج زيمرمان قد "شعر بمنطقية" بتهديد فتصرّف وفق ما يُمليه عليه الدّفاع الذاتي مساءَ حادثة القتل. لم يجرِ اعتقال زيمرمان وفتح تحقيق في جريمة قتل غير متعمّد إلا بعد مضي شهرين على الواقعة، بعد خروج مظاهرات شجبت ونددت بهذه الجريمة البشعة والعنصرية (سيُفرج عنه فوراً بكفالة). بدأت المحاكمة بعد عام ونصف، في حزيران/ يونيو ٢٠١٣، وسرعان ما سيصدر حكم بتبرئته رغم غياب الأدلة التي تُثبت شرعية اللجوء إلى الحق في الدّفاع الذاتي، ووجود إفادات وتسجيلات لا تصبّ في مصلحته. في السنة التي سبقت مقتل تريفون مارتن، أجرى زيمرمان أربعاً وستين مكالمة مع الشرطة للإبلاغ عن إشارات إنذار وحالات ضجيج ومشاجرات بين الجيران وسلوكات فظّة على الطرقات، وعن الأفراد "المشبوهين" بصورة خاصة.[٢]

إن جورج زيمرمان واحد من حرّاس الدولة العنصرية المقتصين. تريفون مارتن

1 Lizette Alvarez, "Justice Department Investigation Is Sought in Florida Teenager's Shooting Death", *The New York Times*, 16 mars 2012.

٢ المرجع نفسه.

كان مستباحاً ويواجه، بصفته شاباً أميركياً من أصل أفريقي، خطر تحوله إلى طريدة متاحة للقتل باسم الدّفاع المشروع عن النفس. وإن الإطار السياسي التشريعي الذي أحاط بتبرئة مجرم قاتل ينمّ عن تقنية سلطوية تعمل على تبييض - بالمعنى الحرفي للكلمة - جورج زيمرمان باسم فزعه من "الطريدة". هكذا، يُحيل الخوف كإسقاط على عالم يختلط فيه الممكن، بما هو كذلك، مع فقدان الأمان، وبات يُحدِّد من الآن فصاعداً صيرورة تحوّل كل "مواطن صالح" إلى مجرم قاتل. هذا الخوف هو سلاح إخضاع عاطفي غير مسبوق يحكم الأجساد لكنه أيضاً سلاح لحكومة عضلية، ولأفراد يعيشون تحت الضغط، ولحيوات في وضعية دفاعية متواصلة.



شكر وتقدير

تمّ إنجاز جزء من البحوث التي خرج منها هذا الكتاب بحلّته الحالية بفضل منحة مقدّمة من "مركز شومبورغ للبحوث في الثقافة السوداء" في مدينة نيويورك، بالإضافة إلى منحة أخرى مقدّمة من "مؤسّسة ميلون" التي أتاحت لي متابعة البحث والتدريس في برنامج "النظرية النقدية" في جامعة كاليفورنيا بيركلي. ما كان لهذا الكتاب أن يُنجز لولا النقاشات والحوارات والجدالات التي أجريتها منذ سنوات مع زملائي وطلابي وأصدقائي. والفضل الأكبر يعود إلى الممارسات التي انخرطت فيها والتأملات التي سنحت لي أثناء وجودي في التشكيلات الائتلافية الناشطة والمكافحة. تشهد كلمات الشكر المنثورة هنا على اقتناعي بأن العمل الفكري أشبه بصحبة وتآلف. لا شك في أن الصراع كان له أيضاً دور الحاضن للمعنى، رغم الامتحان الذي يضعنا فيه. مع ذلك، ما كان لي أن أنهي هذا الكتاب لولا الدعم الذي قدّمه أشخاص أكنّ لهم كل الاعتراف والتقدير: أوريستيل بونيس Oristelle Bonis، وكارين لورينزوني Carine Lorenzoni، وغايل بوتين Gael Potin، وكيرا ريبيرو Kira Ribeiro، ونجمة بواكرا Nedjma Bouakra، وفرانسيسكا أرينا Francesca Arena، وسارة بريك Sarah Bracke، ونتالي تروسار Natalie Trussart، وإيلودي كيرغوا Elodie Kergoat، وأماندا باي Amanda Bay. أخصّ بالشكر والامتنان سوين فونتين Souen Fontaine التي أمدتني حضورها ومحبتها وصداقتها بالقوة والإلهام.

كل الشكر لِإيزابيل كلير Isabelle Clair، أول من راجعت ودقّقت هذا النص، وكانت منذ ٢٠١٣ محاوِرة فكرية متميّزة ورفيقة بحث وكفاح في مضمار البحث النسوي، وصديقة يندُرُ وجودها. كما أشكر جوديت بتلر على ما قدّمته من ثقة وانتباه

وطيبة كان لها أكبر أثر في إنجاز هذا الكتاب. لن أنسى غريغوار شامايو Grégoire Chamayou لرابطته المتينة وراهنية فكره وعاطفته العابرة للزمن.

أخيراً وليس آخراً، أنا، الخلاسية البيضاء بملامح أفريقية، أهدي هذا الكتاب إلى جميع أفراد عائلتي: دعونا نصمد ونبقى متماسكين.



'نحثّ القراء الفضوليين على الاندفاع نحو قراءة هذا الكتاب'

Lundimatin

ثمّة خطٌّ فاصل تاريخياً بين الأجساد 'الجديرة بأن تكون محميّة'، وبين تلك التي تجرّد من السلاح ومن حقّها بالحماية وتُترك عزلاء. هذا التجريد المنهجي من السلاح يعيد السؤال حول مسألة اللجوء إلى العنف دفاعاً عن النفس عند كل حركة تحررية.

عام 1685، حظر 'القانون الأسود' أن يحمل 'العبيد أي سلاح هجومي أو عصا غليظة'. وفي القرن التاسع عشر، منعت الدولة الاستعمارية السكانَ المحليين في الجزائر من حمل الأسلحة، فيما شرّعته للمستوطنين. أمّا اليوم، فحياة البعض باتت ضئيلة إلى حدّ يمكن فيه قتل مراهق بحجّة أنّه مصدر تهديد.

تعيد إلزا دورلين إلى الذاكرة نشأة الدفاع السياسي عن النفس بوصفه ضرورة حيوية وصيرورة سياسية وإحدى ممارسات المقاومة. وتخلص إلى أن الأمر يتعلّق بإنتاج كائنات كلما زادت قدرتها على الدفاع عن نفسها، عجّلت لقاءَ حتفها.

إلزا دورلين أستاذة الفلسفة السياسية والاجتماعية في قسم العلوم السياسية ومشاركة في قسم دراسات المرأة والدراسات الجنسانية والجنسية في جامعة باريس 8 بفرنسا.





www.daralsaqi.com

ISBN 978-614-03-2163-2



